

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

FACULTAD DE MEDICINA

DEPARTAMENTO DE MEDICINA PREVENTIVA Y SALUD PÚBLICA E  
HISTORIA DE LA CIENCIA



**TESIS DOCTORAL**

**La curación por la palabra en el "*Quijote*"**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**David Fraguas Herráez**

Director

Luis Montiel Llorente

**Madrid, 2014**

# **UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**



## **FACULTAD DE MEDICINA**

**Departamento de Medicina Preventiva y Salud Pública  
(Historia de la Ciencia)  
Unidad Docente de Historia de la Ciencia**

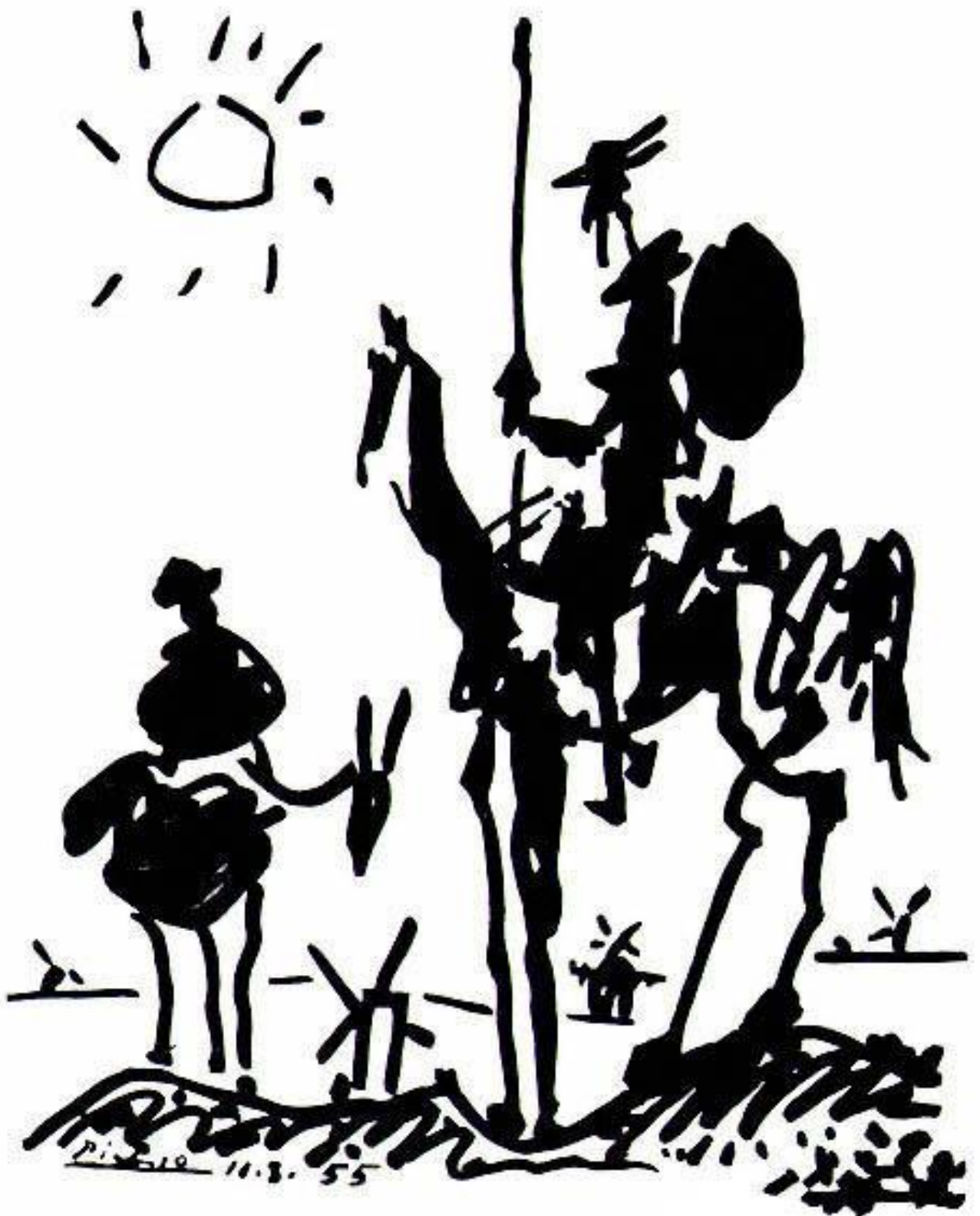
# **LA CURACIÓN POR LA PALABRA EN EL *QUIJOTE***

**TESIS DOCTORAL**

**DAVID FRAGUAS HERRÁEZ**

**Madrid, 2014**





*Don Quijote*, dibujo a tinta china de Pablo Picasso (1955)





**D. LUIS MONTIEL LLORENTE**, Catedrático de Historia de la Medicina de la Universidad Complutense de Madrid,

HACE CONSTAR: Que, como director del trabajo de investigación presentado por **D. DAVID FRAGUAS HERRÁEZ** bajo el título "*LA CURACIÓN POR LA PALABRA EN EL QUIJOTE*", reúne los requisitos necesarios para ser defendido como Tesis Doctoral.

Y, para que así conste, firmo el presente en Madrid a once de febrero de dos mil catorce.

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'L. Montiel Llorente', with a long, sweeping horizontal stroke extending to the right.

Fdo.: LUIS MONTIEL LLORENTE

A mis padres, Gerardo y Virginia, y a mi hermana Ángela





## Deudas, agradecimientos y dedicatorias

Esta tesis está especialmente dedicada a mis padres, Gerardo y Virginia, y a mi hermana Ángela.

Mis abuelos —que no han podido verla—, mis tíos, mis primos y el resto de mi familia comparten con ellos la dedicatoria.

Hace tiempo escribí que la vida es una cuestión de deudas aplazadas. Éste es un buen momento para rendir cuentas pendientes. Muchas gracias a los amigos de la infancia y la adolescencia —los de El Álamo, los de Villalba—; a los amigos de la Facultad de Medicina de la Universidad Autónoma de Madrid; a los amigos y compañeros del Hospital Gregorio Marañón de Madrid, del Hospital Infanta Sofía de San Sebastián de los Reyes y del Hospital Perpetuo Socorro de Albacete; a los amigos y compañeros del Instituto de Investigación Sanitaria Gregorio Marañón (el “Prefa”).

Muchas gracias a todos los que me habéis acompañado durante estos años *desfaciendo entuertos*, inventando sueños y aventuras, compartiendo ausencias, mudanzas, alegrías. Vosotros sois los amigos de siempre, los de ahora, los de toda la vida.

Esta tesis tiene una deuda impagable con los pacientes y familiares que he atendido. Ellos son mis más queridos maestros de psiquiatría, quienes me han enseñado a entender y practicar el valor curativo de la palabra.

El doctor Javier Fernández Soriano tiene buena parte de culpa de que haya sido capaz de escribir esta tesis. Sé que le alegrará saber que al fin pude *rematarla*. Va para él mi más profundo agradecimiento.

El profesor Luis Montiel, romántico y erudito, ha dirigido con paciencia este proyecto que ahora ve la luz. Es un privilegio dedicarle esta tesis y agradecerle su esfuerzo y su confianza.

Y, por supuesto, al profesor Pedro Laín Entralgo, que iluminó mis primeros titubeos en esta hermosa y loca aventura.



Yo soy don Quijote de la Mancha, cuyo asunto es acudir a toda suerte de menesterosos, y, siendo esto así, como lo es, no habéis menester, señora, captar benevolencias ni buscar preámbulos, sino, a la llana y sin rodeos, decir vuestros males, que oídos os escuchan que sabrán, si no remediarlos, dolerse dellos.

**Miguel de Cervantes (*Don Quijote de la Mancha*, II, cap. 37)**



# ÍNDICE

Índice de figuras y tablas	19
Citas, referencias y notas a pie de página	20
Resumen	23
Resumen en inglés (Summary)	33

## 1. INTRODUCCIÓN

<b>1.1. Justificación y metodología de la tesis</b>	<b>45</b>
1.1.1. Justificación de la tesis	45
1.1.2. Objetivos e hipótesis	51
1.1.3. Fundamentos metodológicos de la tesis	53
1.1.3.1. Los remedios psicoterapéuticos antes de la psicoterapia	53
1.1.3.2. El <i>Quijote</i> como campo de estudio de la curación por la palabra	62
1.1.4. Material y textos consultados	69
1.1.5. Presentismo histórico y etnocentrismo cultural	71
<b>1.2. Un recorrido por la historia de la psicoterapia</b>	<b>81</b>
1.2.1. Los primeros pasos de la psicoterapia	81
1.2.2. La psicoterapia en los templos de Apolo y Asclepio	90
1.2.3. La psicoterapia de Sócrates: la mayéutica	94
1.2.4. Los sofistas: la terapia del consuelo	99
1.2.5. La racionalización platónica del ensalmo ( <i>epodé</i> )	101
1.2.6. El argumento terapéutico de Aristóteles	105
1.2.7. La catarsis como remedio psicoterapéutico	111

1.2.8. La palabra curativa en la medicina hipocrática	115
1.2.9. El “nacimiento del individuo” y la aparición de la psicoterapia en la Grecia clásica	119
1.2.10. Epicúreos y estoicos: la psicoterapia helenística	124
1.2.11. Artemidoro y la interpretación de los sueños	140
1.2.12. La dietética “mental” en la antigua Roma	141
1.2.13. La terapia moral de Galeno	143
1.2.14. La psicoterapia en la medicina islámica medieval	149
1.2.15. La psicoterapia en la Europa cristiana medieval	155
1.2.16. Melancolía y psicoterapia en la época de Cervantes	166
1.2.17. Los <i>remedios psicoterapéuticos</i> en la medicina y en la sociedad del <i>Quijote</i>	215
 <b>1.3. Vida de Miguel de Cervantes: notas biográficas en su marco histórico y social</b>	 223
1.3.1. Estudios biográficos de Cervantes	223
1.3.2. Retratos de Cervantes	224
1.3.3. Nacimiento y primeros años (1547-1553)	226
1.3.4. Infancia. Adolescencia. Primeros versos (1553-1568)	227
1.3.5. Los años en Italia. La batalla de Lepanto. La vida de soldado (1568-1575)	230
1.3.6. La cautividad en Argel (1575-1580)	235
1.3.7. El regreso a España. La Galatea. El matrimonio (1580-1587)	239
1.3.8. La aventura andaluza. Cervantes comisario de abastos y recaudador de impuestos (1587-1601)	245
1.3.9. Escritura y publicación del <i>Quijote</i> (1601-1605)	250
1.3.10. Las <i>Novelas ejemplares</i> . La segunda parte del <i>Quijote</i> . Los	253

últimos años de Cervantes (1606-1616)

1.3.11. Las lecturas de Cervantes 262

**1.4. Aproximación al Quijote 265**

1.4.1. La escritura del *Quijote* 265

1.4.2. La influencia del *Quijote* 273

1.4.3. La locura de don Quijote 278

**1.5. Estudio de la curación por la palabra en el Quijote: estado de la cuestión 293**

1.5.1. Estudio de la curación por la palabra en el *Quijote*: estado de la cuestión 293

1.5.2. El tratamiento moral de la locura en el *Quijote* 294

1.5.3. Ausencia de un estudio sistemático sobre el empleo de remedios psicoterapéuticos en el *Quijote* 298

## **2. LA CURACIÓN POR LA PALABRA EN EL QUIJOTE**

**2.1. La curación por la acción mágica de la palabra en el Quijote 302**

2.1.1. El ensalmo de acción mágica en el Bálsamo de Fierabrás 302

2.1.2. El ensalmo para pegar barbas 304

2.1.3. La plegaria a Dulcinea implorando protección 305

2.1.4. Sendos *paternostres* y sendas *avemarías* 306

**2.2. El ensalmo de acción psicológica en el Quijote 307**

2.2.1. La palabra como bálsamo de acción psicológica en el *Quijote* 307

2.2.2. Sancho consuela a don Quijote	308
2.2.3. Don Quijote consuela a Sancho	311
2.2.4. Otros ejemplos de consuelo por la palabra en el <i>Quijote</i>	313
2.2.5. En ocasiones el enfermo no desea o no espera ser curado	320
<b>2.3. El diálogo curativo en el <i>Quijote</i></b>	321
2.3.1. La función psicoterapéutica del diálogo en el <i>Quijote</i>	321
2.3.2. Locura y rechazo del diálogo	330
2.3.3. El diálogo socrático en el <i>Quijote</i>	331
2.3.4. El argumento de realidad en el <i>Quijote</i>	334
<b>2.4. La función terapéutica del relato en el <i>Quijote</i></b>	339
2.4.1. El relato en el <i>Quijote</i>	340
2.4.2. Hablar del mal consuela a quien lo padece	340
2.4.3. La importancia de la formación técnica en la curación por la palabra	341
2.4.4. La función psicoterapéutica de la lectura	342
<b>2.5. Ficciones, artificios y representaciones como remedios psicoterapéuticos en el <i>Quijote</i></b>	344
2.5.1. El escrutinio de la biblioteca de don Quijote	345
2.5.2. Tratamiento de la locura de amor de Cardenio	348
2.5.3. El teatro del cura, el barbero y la princesa Micomicona	352
2.5.4. Don Quijote encantado y enjaulado	356
2.5.5. Tratamiento moral de don Quijote en la aldea entre la segunda y la tercera salidas	357



2.5.6. La impertinente representación de Lotario	361
2.5.7. Las comedias del Caballero del Bosque o de los Espejos y del Caballero de la Blanca Luna	362
<b>2.6. La relación terapéutica en el Quijote</b>	366
2.6.1. La amistad entre don Quijote y Sancho como basamento de la relación terapéutica	367
2.6.2. La complicidad de don Quijote y Sancho en la locura caballeresca	369
<b>2.7. Ironía y alternativa de realidad en el Quijote: a propósito de la carta de don Quijote a Dulcinea</b>	371
2.7.1. Ironía y alternativa de realidad como recursos psicoterapéuticos	371
2.7.2. La carta de don Quijote a Dulcinea	376
2.7.3. La conversación entre don Quijote y Sancho	378
2.7.4. El valor de la ironía como recurso psicoterapéutico en el Quijote	387
2.7.5. Todo puede ser	390
<b>2.8. Ironía y principio de realidad necesaria: la aventura del encantamiento de Dulcinea</b>	393
2.8.1. Rumbo a El Toboso y encantamiento de Dulcinea	393
2.8.2. Ironía y principio de realidad necesaria en la aventura del encantamiento de Dulcinea	399
2.8.3. El engaño buscado y el desencantamiento de Dulcinea	404
2.8.4. La desquijotización de don Quijote	410
2.8.5. La transformación de Sancho	422

<b>2.9. La cura platónica de don Quijote</b>	426
<b>2.10. Locura, identidad y melancolía en el <i>Quijote</i></b>	431
2.10.1. La locura como remedio contra la desdicha	431
2.10.2. Locura, vergüenza y melancolía	435
<b>3. CONCLUSIONES</b>	445
<b>4. APÉNDICES</b>	453
<b>5. BIBLIOGRAFÍA</b>	469

# Índice de figuras y tablas

## FIGURAS

1. Alicia con el pájaro Dodo	60
2. Bajorrelieve de Gradiva	64
3. Escena que representa una <i>incubatio</i>	92
4. La muerte de Sócrates, por Jacques-Louis David	95
5. Platón y Aristóteles en <i>La escuela de Atenas</i> , de Rafael	106
6. Grabado de Hipócrates, de Peter P. Rubens	115
7. Cicerón y Catilina en el Senado, por Cesare Maccari	136
8. La muerte de Séneca, por Jacques-Louis David	139
9. Los cuatro temperamentos	144
10. Averroes pensativo, por Andrea de Bonaiuto	153
11. Escuela de Salerno (Schola Medica Salernitana)	156
12. Escena de una sala de hospital medieval	163
13. Apolo induce un trance en tres sujetos	165
14. Sesión del Concilio de Trento, atribuido a Tiziano	168
15. Portada de la <i>Anatomía de la Melancolía</i> , de Robert Burton	188
16. La Melancolía (Melencolia I), de Alberto Durero	201
17. Miguel Ángel con actitud melancólica	208
18. Retrato de Miguel de Cervantes	225
19. Fresco de la batalla de Lepanto, por Fernando Bertelli	232
20. Portada de la primera edición de <i>La Galatea</i>	241
21. Portada de <i>El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha</i>	252
22. Portada de la segunda parte del <i>Quijote</i>	260
23. Visión romántica del <i>Quijote</i> : tumba de don Quijote	275
24. <i>Don Quijote leyendo libros de caballerías</i> , grabado de Doré	286
25. Penitencia de don Quijote en Sierra Morena	377
26. <i>Don Quijote y Sancho Panza</i> , por Honoré de Daumier	381
27. Sancho Panza habla con Dulcinea	384
28. Sancho Panza y don Quijote se abrazan como amigos	398
29. Dulcinea, de Marcel Duchamp	406
30. Con la iglesia hemos dado	411
31. Don Quijote vencido por el Caballero de la Blanca Luna	439
32. Genealogía de la familia Cervantes	466
33. Genealogía de la familia Cortinas	467
34. Genealogía de la familia Salazar	468

## TABLAS

1. Cualidades de los humores	117
2. Clasificación de las enfermedades mentales según Vallés	179
3. Revisión de los diagnósticos de la locura de don Quijote	291
4. Tabla cronológica de la vida de Miguel de Cervantes	456

## CITAS, REFERENCIAS Y NOTAS A PIE DE PÁGINA

Esta tesis utiliza un sistema de notas a pie de página para las anotaciones, las citas y las referencias. Las notas a pie de página están indicadas con números romanos volados consecutivos.<sup>1</sup> Debido a su abundancia, y con la finalidad de facilitar la lectura del texto, las citas del *Quijote* son la única excepción a este sistema. Éstas aparecen entre corchetes y en negrita, en el cuerpo del texto, a continuación del fragmento o comentario citado.

Las citas se consignan de la siguiente manera: *DQ*, parte del *Quijote* (I o II, en números romanos), cap. número de capítulo (en números arábigos), p. número(s) de páginas. Ejemplo: [***DQ*, I, cap. 6, p. 85**]. Esta referencia remite a la página 85, capítulo 6 de la primera parte del *Quijote*. Todas las citas y referencias del *Quijote* siguen la edición del Instituto Cervantes: CERVANTES, M. (2004). *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Edición del Instituto Cervantes dirigida por Francisco Rico. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.

Las referencias bibliográficas de las demás obras empleadas para la preparación de la tesis —incluidas otras obras de Miguel de Cervantes— aparecen en las notas a pie de página, en negrita, de la siguiente forma:

APELLIDO, INICIAL DEL NOMBRE., año de publicación de la edición citada, página(s). Ejemplo: **LAÍN ENTRALGO, P. (1943), p. 121-122.**

Cuando la referencia es de una publicación con más de dos autores, se indicará el primero de ellos —**APELLIDO, INICIAL DEL NOMBRE.**— seguido de: **y otros, año de publicación de la edición citada, página.**

En caso de que haya dos o más citas del mismo autor y año, se diferenciarán mediante una letra (a, b, c) añadida tras la fecha de publicación de la edición citada. Ejemplo: **CANAVAGGIO, J. (2004a).**

Por otro lado, las citas literales de otras fuentes aparecen en el texto de la tesis entre los signos « », seguidos de un número volado que remite a una nota a pie de página en la que figura la referencia de la cita. Ejemplo: El Diccionario de la Real Academia Española (RAE) define «*quijote* [segunda acepción] (Por alusión a don *Quijote* de la Mancha): 1. Hombre que antepone sus ideales a su conveniencia y obra desinteresada y comprometidamente en defensa de causas que considera justas, sin

---

<sup>1</sup> Las notas a pie de página están numeradas de forma consecutiva desde la primera nota hasta la última.

conseguirlo. 2. Hombre alto, flaco y grave, cuyo aspecto y carácter hacen recordar al héroe cervantino». <sup>2</sup>

Con respecto a la ortografía original de las citas textuales, se ha respetado la ortografía de la fuente citada, excepto en el caso de las citas de fragmentos de los *Documentos de Miguel de Cervantes Saavedra y de sus familiares*, de Krzysztof Sliwa. <sup>3</sup> Las citas de los *Documentos* incorporan adaptaciones ortográficas, según el criterio empleado en la edición del *Quijote* del Instituto Cervantes [**DQ, La presente edición, p. 305-323**].

El apartado “5. Bibliografía” incluye la lista completa de las referencias bibliográficas citadas en las notas a pie de página. Las referencias están numeradas en orden ascendente según un criterio alfabético: APELLIDO(S), Nombre (año de publicación de la edición referida), del más antiguo al más reciente. En caso de autores con dos o más obras citadas, el nombre (Apellidos, Nombre) se sustituye, en las obras citadas en segundo lugar y siguientes, por el signo “\_\_\_\_\_”.

A modo de ejemplo:

Libros: APELLIDO(S), Nombre del autor (año de publicación de la edición citada) [año de publicación de la edición original, si es diferente al de la edición citada] *Título*. Edición (o editor, si procede). Lugar de publicación. Editorial.

Ejemplo: CERVANTES, Miguel de (2004) [1605 y 1615] *Don Quijote de la Mancha*. Edición de Francisco Rico. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.

Capítulos de libro: APELLIDO(S) del autor del capítulo, Nombre del autor del capítulo (año de publicación de la edición citada) [año de publicación de la edición original, si es diferente al de la edición citada] “Título del capítulo”. En: *APELLIDO(S) del autor del libro (se omitirá en caso de que el autor del capítulo coincida con el autor del libro), Nombre del autor del libro. Título del libro*. Lugar de publicación. Editorial. p. números de páginas.

Ejemplo: CERVANTES, Miguel de (1986) [1613] “El coloquio de los perros”. En: *Novelas Ejemplares*, vol. 2. (2 volúmenes). Edición de Harry Sieber. Madrid. Cátedra. Letras Hispánicas, p. 299-359.

---

<sup>2</sup> La primera acepción de *quijote* es: «(Del catalán *cuixot*, y este del latín *coxa*, cadera): 1. Pieza del arnés destinada a cubrir el muslo. 2. En el cuarto trasero de las caballerías, parte comprendida entre el cuadril y el corvejón», **REAL ACADEMIA ESPAÑOLA** (*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª edición).

<sup>3</sup> **SLIWA, K. (2005)**.

Artículos: APELLIDO(S) del autor, Nombre del autor (año de publicación de la edición citada) Título. *Revista*, vol. número de volumen, p. números de las páginas.

Ejemplo: SÁNCHEZ GRANJEL, Luis (1976) Los médicos ante el Quijote. *Medicina e historia*, vol. 53, p. 8-25.

Fuentes electrónicas de Internet: APELLIDO(S) del autor, Nombre del autor. Título. (página web, <http://www.>). Editorial (si procede) [fecha de acceso a la fuente].

Ejemplo: Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española - Vigésima segunda edición* Real Academia Española (RAE). <http://buscon.rae.es/drae/html/cabecera.htm> [citado según acceso 23 de agosto de 2007].

# RESUMEN

## 1. Introducción

### 1.1. Justificación y metodología de la tesis

Esta tesis de doctorado, titulada “La curación por la palabra en el *Quijote*”, tiene por objetivo describir y analizar el uso de la curación por la palabra —en tanto que *remedio psicoterapéutico*— en el *Quijote*. La hipótesis de trabajo es que el *Quijote* contiene varios y destacados ejemplos de curación por la palabra.

El *Quijote* es una novela publicada en el siglo XVII (CERVANTES, M., 2004), mientras que la psicoterapia es una técnica de tratamiento psicológico desarrollada en los siglos XIX y XX (LÓPEZ PIÑERO, J.M., y MORALES MESEGUER, J.M., 1966). Por ello, es inexcusable empezar por una presentación historiográfica que legitime el estudio de los *remedios psicoterapéuticos* en el *Quijote* (HUERTAS, R. 2001). En el apartado “1.1.- Justificación y metodología” definiendo la validez metodológica del estudio de la curación por la palabra en un marco histórico —el del *Quijote*— cronológicamente anterior al del nacimiento de la psicoterapia y expongo las razones que permiten afirmar que el *Quijote* es un escenario válido de estudio de la curación por la palabra.

El texto básico de referencia es el *Quijote*, según la edición del Instituto Cervantes (CERVANTES, M., 2004). Para la selección de las fuentes adicionales se han escogido textos que, por su reconocido prestigio o por la relación con el tema de la tesis, fueran relevantes para la elaboración de los capítulos de introducción o de las secciones centrales de la tesis, y se ha realizado una búsqueda sistemática mediante *términos clave* relacionados con el tema de la tesis en los principales buscadores, bases de datos y archivos cervantinos.

### 1.2. Un recorrido por la historia de la psicoterapia

La psicoterapia como técnica de tratamiento psicológico —*psicoterapia en sentido estricto*— apareció en las sociedades occidentales en los siglos XIX y XX. Sin embargo, la *psicoterapia en sentido estricto* es deudora y, en cierto modo, heredera de las llamadas terapia del alma, curación por la palabra o curación por el espíritu —esto es, formas de *psicoterapia en sentido amplio*— practicadas desde los inicios de las primeras civilizaciones (LÓPEZ PIÑERO, J.M., y MORALES MESEGUER, J.M., 1966).

Las *psicoterapias en sentido amplio* pueden clasificarse en cuatro grandes grupos, no excluyentes entre sí: 1) La curación por la acción mágica de la palabra; 2) El ensalmo de acción psicológica; 3) El diálogo curativo y la relación terapéutica; y 4) Las ficciones y representaciones con intención psicoterapéutica (LAÍN ENTRALGO, P., 2005).

Los *ensalmos* o *conjuros* (en griego *epodé*) constituyen la primera forma conocida de empleo de la palabra con intención curativa. La palabra se dirige a los dioses, a las fuerzas que rigen el curso de la naturaleza, y pretende el logro mágico de cuanto el hombre necesita y no puede alcanzar por sus recursos naturales. Las ceremonias oficiadas en los templos religiosos de la Grecia clásica dedicados al dios Apolo y a su hijo Asclepio (la más destacada de estas ceremonias era la *incubatio*, arte de la curación de enfermos mediante el sueño) constituyen los principales ejemplos de curación por la acción mágica de la palabra.

El diálogo *Cármides* de Platón describe un paso fundamental: la racionalización de la *epodé*, es decir, la transformación de la *epodé* mágica en *epodé* psicológica. En la obra, Cármides aqueja un dolor de cabeza. Sócrates confiesa conocer un remedio, «una especie de hierba», a la que se añade «un cierto ensalmo (*epodé*)». «Pero sin este ensalmo, en nada aprovecha la hierba». Una vez presentado el remedio, Sócrates emprende la búsqueda de la definición de *sophrosyne* (cambio psicológico en el alma que implica la felicidad). Sin embargo, empeñado en definir *sophrosyne*, no enseña cuál es el ensalmo que logrará su consecución, de modo que, y aquí aparece la acción psicológica de la palabra, el famoso ensalmo no llega a ser pronunciado. No es necesario, porque la intervención de Sócrates durante el diálogo constituye, por sí misma, una *epodé* productora de *sophrosyne*.

El valor del ensalmo de acción psicológica entronca con la acción psicoterapéutica del diálogo y la relación terapéutica. Las labores de Sócrates —la *mayéutica*, cimentada sobre la ironía socrática—, de los sofistas, de Aristóteles —la argumentación ética y la catarsis— y de los autores epicúreos y estoicos —las llamadas *filosofías terapéuticas*— resultan sobresalientes en estos puntos.

El empleo de ficciones y representaciones con intención psicoterapéutica ha estado presente desde, al menos, la Grecia clásica. En el Renacimiento su uso penetró en la casi todas las capas de la sociedad, tanto en los ámbitos médicos como en los populares. De alguna manera, y con un guiño de *anacronismo presentista*, las



ficciones y representaciones con intención psicoterapéutica anuncian la futura terapia moral decimonónica.

Por supuesto, la aparición de verdaderas psicoterapias en los siglos XIX y XX supuso una mejora significativa de las intervenciones psicoterapéuticas. Pero estas psicoterapias no son sino el resultado de una tecnificación de los recursos psicoterapéuticos —que conforman la *psicoterapia en sentido amplio*— que existían mucho antes del nacimiento de la psiquiatría o la psicología (FRAGUAS, D., 2007).

### **1.3. Vida de Miguel de Cervantes**

Este apartado describe y analiza la biografía de Miguel de Cervantes en su marco histórico y cultural. Su nacimiento en Alcalá de Henares en 1547; su infancia en Alcalá, Valladolid y Córdoba; su adolescencia en Sevilla; su juventud en Madrid y Roma; su participación en la batalla de Lepanto (1571), «la más memorable y alta ocasión que vieron los pasados siglos, ni esperan ver los venideros»; los años de libertad en Italia; el cautiverio en Argel (1575-1580); la paternidad y el matrimonio; su primera publicación, *La Galatea*, en 1585; los viajes por pueblos de la Mancha y Andalucía como comisario de abastos en los preparativos de la Armada Invencible o como recaudador de impuestos (durante estos años «tuve otras cosas en que ocuparme; dejé la pluma y las comedias»); las estancias en cárceles, sobre todo en la cárcel Real de Sevilla, donde tal vez vislumbró su *Quijote*; la mudanza a Valladolid y la escritura y publicación de la primera parte del *Quijote* (1605); las *Novelas ejemplares* (1613), el *Viaje del Parnaso* (1614); la segunda parte del *Quijote* de Avellaneda (1614), y la verdadera segunda parte del *Quijote* (1615); su muerte en Madrid el 22 de abril 1616; su entierro, con el sayal franciscano, en el convento de las trinitarias descalzas de la calle de Cantarranas, actual calle Lope de Vega de Madrid; y la publicación póstuma de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* (1617).

### **1.4. Aproximación al Quijote**

El proceso de composición del *Quijote* permanece envuelto en la misma bruma informativa que emboza la biografía de su autor (RIQUER, M., 2003). La estructura cerrada de la primera salida de don Quijote y su semejanza con el *Entremés de los romances*, obra anónima publicada en 1591, han contribuido a difundir la hipótesis de la escritura de un primer *Quijote* —denominado *Ur-Quijote*— en forma de novela corta

que comprendería los seis primeros capítulos de la primera parte. De ser cierta esta hipótesis, el *Ur-Quijote* habría aparecido no más tarde de 1604 como una novela corta, al estilo de las futuras *novelas ejemplares*. Sin embargo, no se ha podido encontrar esta publicación y las referencias a su existencia son poco concluyentes. En verano de 1614 apareció el *Segundo tomo del ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, firmado por Alonso Fernández de Avellaneda. La noticia de la publicación del *falso Quijote* afectó a Cervantes y lo espoleó para finalizar cuanto antes la verdadera segunda parte del *Quijote*. El libro de Avellaneda ofrece una imagen humillante de don Quijote y Sancho. Cervantes no permaneció impávido ante esta ofensa y, con un golpe de maestría, invitó al falso *Quijote* a la mesa del verdadero. Así, a partir del capítulo cincuenta y nueve de la segunda parte, los personajes cervantinos comentan las andanzas de los falsos don Quijote y Sancho de Avellaneda.

Las primeras lecturas del *Quijote* en el siglo XVII y buena parte del XVIII, enfatizaron su carácter de obra cómica, burlesca. Don Quijote era considerado un inadapado, un extravagante, una especie de bufón del que se podía hacer mofa. A partir del siglo XVIII el pensamiento ilustrado introdujo una aproximación épica a las aventuras quijotescas. El *Quijote* conservaba su valor cómico, pero ya no era objeto de burla, sino de admiración y reconocimiento. Sin embargo, la auténtica transformación de la forma de leer el *Quijote* vino de la mano de los autores románticos. El *Quijote* dejó de ser considerado un libro cómico para convertirse en una odisea rediviva, una obra de carácter mitológico, cuyo tema es la lucha simbólica entre lo ideal y lo real. Los románticos sostenían que el error de don Quijote no fue tener un ideal, sino pretender ejecutarlo en la vida, es decir, mancillarlo por el contacto con la realidad. La idealidad de don Quijote no está en lo que hace sino en la intención con que lo hace. Del contraste entre la intención y el acto devienen tanto la burla barroca como la transcendencia romántica. Por supuesto, del *Quijote* y de su gran héroe se han apoderado casi todas las escuelas artísticas. Cada una, a su modo, ha pretendido legitimar su parentesco con la obra cervantina.

La influencia del *Quijote* también ha alcanzado el campo del pensamiento psicopatológico. Sus personajes han servido de modelo a autores de todas las escuelas desde los orígenes de la psiquiatría, y el escenario general de la novela, con don Quijote a la cabeza, ha enriquecido la manera de entender y explicar la locura. Si don Quijote estaba o no estaba loco, lo dejó dicho Cervantes: «rematado ya su juicio, vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo». Sin embargo, aunque Cervantes no escribió el *Quijote* a modo de historia clínica de su

protagonista, la locura del personaje le confiere un valor identitario. Don Quijote es don Quijote porque está loco y no sería don Quijote si no lo estuviera. No es que don Quijote sea sólo un loco y mucho menos que su locura permita explicar o justificar todo su comportamiento. Lo que sucede es que la condición existencial de don Quijote, como personaje en sí mismo, necesita de su locura. Alonso Quijano nunca podría haber sido don Quijote sin el auxilio de la locura, sin el amparo moral que ésta le procuró para salir a los caminos en busca de aventuras. El hidalgo manchego pierde el juicio para poder ser don Quijote. Por ello, primero inventa un mundo de caballerías y luego se inventa a sí mismo en ese mundo. Porque, ¿qué sentido tendría ser don Quijote en un mundo sin gigantes, sin encantadores y sin doncellas en apuros? De hecho, éste será el problema vital de la segunda parte del *Quijote*: cómo seguir siendo don Quijote en el mundo común de Sancho y los demás personajes.

La lectura del *Quijote* en clave clínica desemboca en la cuestión nosológica. Los diagnósticos de don Quijote formulados durante los últimos doscientos años (monomanía, paranoia, delirio de interpretación, reacción paranoica monotemática, trastorno delirante, o trastorno bipolar, entre otros) muestran los cambios ocurridos en la nosología de la locura desde el XIX y reflejan también la adscripción teórica o conceptual de cada autor. Pero estos diagnósticos retrospectivos no pasan de ser meros divertimentos o fatuos *ejercicios gimnásticos*.

### 1.5. El estudio de la curación por la palabra en el *Quijote*: estado de la cuestión

El estudio riguroso de los *remedios psicoterapéuticos* en obras literarias tiene como punto de partida el trabajo de Sigmund Freud *El delirio y los sueños en la 'Gradiva'*, de W. Jensen (1907). Aunque será Pedro Laín Entralgo, con su investigación sobre la curación por la palabra en la antigüedad clásica, quien primero sistematizará el estudio de los *remedios psicoterapéuticos* en textos literarios (LAÍN ENTRALGO, P., 2005).

El médico Antonio Hernández Morejón fue el primero en destacar el valor psicoterapéutico de algunas intervenciones de los personajes del *Quijote*. Su obra *Bellezas de medicina práctica en el ingenioso caballero Don Quijote de la Mancha* (1836) inaugura el estudio del tratamiento moral de la locura en el *Quijote*. Morejón describe tres medidas psicoterapéuticas empleadas en la novela y se refiere a ellas como ejemplos de tratamiento moral. La primera consiste en apartar a don Quijote de

la causa que había producido su mal, es decir, el escrutinio de su biblioteca y la quema de libros de amoríos y caballerías. La segunda es el ardid de que se valen el cura y el barbero para sacarlo de Sierra Morena y conducirlo a su casa con el ama y la sobrina. La tercera es la representación del bachiller Sansón Carrasco como caballero andante. Con respecto al mecanismo curativo de estas medidas, Morejón sostiene que reside en emplear *lo semejante para curar lo semejante*.

Emilio Pi i Molist recogió el testigo de Morejón en *Primores del Don Quijote en el concepto médico-psicológico y consideraciones generales sobre la locura* (1886), en el que expone el tratamiento moral de la locura aplicado en el *Quijote*. En opinión de Pi i Molist, el *Quijote* ofrece un excelente ejemplo del *simila similibus curantur*, es decir, el «tratamiento del semejante por semejante; de la caballería por la caballería». A diferencia de Hernández Morejón, Pi i Molist desestima el valor de tratamiento moral de los primeros intentos de curación de don Quijote, es decir, el escrutinio y la quema de libros y el ardid del cura y el barbero para sacar a don Quijote de Sierra Morena, ya que estas medidas, aun bienintencionadas, no se acogen, en puridad, al precepto de «tratamiento del semejante por semejante». Según Pi i Molist, el verdadero tratamiento moral comienza con el uso de la caballería para combatir la caballería. La aparición de Sansón Carrasco como caballero andante supone, por tanto, el auténtico tratamiento moral.

El *Quijote* ha servido de material de trabajo —y, a menudo, también de excusa o disculpa— para los estudios más extravagantes y rocambolescos que pueda imaginarse. Sin embargo, no existe hasta la fecha un estudio riguroso y sistemático sobre los remedios psicoterapéuticos que aparecen en el *Quijote*.

## **2. Contenido de la investigación: la curación por la palabra en el *Quijote***

El *Quijote* contiene varios y destacados ejemplos de curación por la palabra, en armonía con el vivo y profundo espíritu psicoterapéutico de la obra. Éste se aprecia tanto en la actitud de sus personajes, inclinados al empleo de la palabra para alivio, consuelo y cura del malestar emocional, como en la propia misión de don Quijote: «el remedio de las cuitas, el socorro de las necesidades, el amparo de las doncellas, el consuelo de las viudas».

Por supuesto, los remedios psicoterapéuticos empleados en el *Quijote* no están estructurados ni cimentados en una teoría de la psicoterapia. No obstante, el *Quijote* pone encima de la mesa, bien a la claras, la antigüedad y la modernidad del empleo de la palabra como remedio psicoterapéutico. Los ejemplos de curación por la palabra que aparecen en el *Quijote* pueden rastrearse en escritos de la Grecia clásica, de la Roma imperial o la Edad Media —con los matices y las precauciones que imponen cada contexto histórico y social—, de manera que no hay verdadera novedad en los planteamientos psicoterapéuticos del *Quijote*.

Los casos de curación por la palabra en el *Quijote* pueden clasificarse en una o varias de las categorías siguientes: 1) La curación por la acción mágica de la palabra; 2) El ensalmo de acción psicológica; 3) La función psicoterapéutica del relato; 4) Las ficciones y representaciones con intención psicoterapéutica; y 5) La ironía como remedio psicoterapéutico.

El empleo de ensalmos —fórmulas verbales de carácter mágico— como herramienta terapéutica de los males del cuerpo y del espíritu ha estado presente desde las primeras civilizaciones. La acción de la palabra como agente transformador de la realidad aparece en el *Quijote* desde que Alonso Quijano decide poner nombre a su caballo y a sí mismo. El ensalmo necesario para la elaboración del bálsamo de Fierabrás y el ensalmo para pegar barbas constituyen destacados ejemplos de curación por la acción mágica de la palabra en el *Quijote*.

El *Quijote* contiene admirables ejemplos del uso de la palabra cotidiana como consuelo o bálsamo de acción psicológica. Don Quijote, Sancho, el cura, Luscinda, el canónigo, el ventero o Roque Guinart utilizan a menudo la palabra como remedio del padecimiento mental.

Por otro lado, el *Quijote*, sobre todo en la primera parte, está entretejido con los relatos de las aventuras de distintos personajes que dan cuenta de sus vidas, sus preocupaciones, sus esperanzas. Estas historias reconfortan tanto a quienes las escuchan como a quienes las cuentan.

La viva afición teatral de Cervantes se filtra en la novela a través de distintos escenarios y disfraces. La vida misma, explica don Quijote, no es sino una comedia. El *Quijote* ofrece sustanciales ejemplos del uso de ficciones, artificios y representaciones con intención psicoterapéutica: el escrutinio de la biblioteca de don Quijote; el tratamiento de la locura de amor de Cardenio; el teatro del cura, el barbero y la princesa Micomicona (es decir, las añagazas de que se valieron el cura y el barbero

para conseguir que don Quijote abandonara la penitencia en Sierra Morena y regresara a su casa); la impertinente representación de Lotario; la aventura del encantamiento de don Quijote enjaulado; el tratamiento moral de don Quijote en la aldea entre la segunda y la tercera salidas; y las comedias del Caballero del Bosque o de los Espejos y del Caballero de la Blanca Luna.

El uso de la ironía como tratamiento de la locura en el *Quijote* aparece en dos aventuras fundamentales: el diálogo entre don Quijote y Sancho sobre la entrega de carta a Dulcinea y la aventura del encantamiento de Dulcinea.

La ironía adquiere un valor aperturista que permite introducir una nueva forma de entender o vivir la realidad. Sócrates, paradigma del ejercicio de la ironía clásica, pretendía que los sujetos vieran las cosas de otra manera. La ironía ofrece una nueva perspectiva del mundo: una alternativa de realidad. En el diálogo entre don Quijote y Sancho a propósito de la carta a Dulcinea, Sancho proporciona a don Quijote un relato falso, pero verosímil, sobre el supuesto encuentro con Dulcinea. ¿Qué sucedió? El caballero había encargado a Sancho que viajara a El Toboso para llevar una carta de amor a Dulcinea. Sin embargo, ni don Quijote entregó la carta a Sancho ni Sancho llegó a El Toboso (y, por supuesto, no vio a Dulcinea). Andado el tiempo, don Quijote interroga a Sancho sobre su encuentro con Dulcinea. Sancho miente: inventa un supuesto encuentro con una Dulcinea zafia y hombruna, congruente con la imagen de Aldonza Lorenzo, pero en las antípodas de la Dulcinea *amada* por don Quijote. Pese a ello, y aquí llega la maravillosa paradoja que convoca la ironía, la ficción que Sancho *regala* a don Quijote es verosímil. Y lo es no sólo para Sancho sino, especialmente, para don Quijote. De esta manera, los planos *poético* y *prosaico* de la ficción —poético el quijotesco; prosaico el mundo de Sancho y los demás personajes— entran en comunicación y se superponen y confunden, creando un nuevo plano que incluye a ambos.

La alternativa de realidad que ofrece Sancho no anula la realidad ficticia de don Quijote. Sancho toma como punto de partida la carta escrita a Dulcinea —hecho cierto tanto para don Quijote como para Sancho—, para construir desde ahí una ficción verosímil: el encuentro entre Sancho y Dulcinea. A partir de aquí don Quijote convive con la realidad de los demás personajes, ejerciendo una mínima, y cada vez menor, violencia sobre aquella, sin introducir apenas nuevos cambios delirantes. La ironía actúa con el valor creativo de la metáfora: traslada el sentido recto de las palabras a un sentido figurado, conformando una nueva perspectiva del mundo. La *ironía*

*sanchesca* tiene el valor de la metáfora creadora de nuevas realidades que, sin suplantar las primeras, las llamadas rectas u objetivas, enseña que *hay otros mundos, pero están en éste*.

En la segunda parte, don Quijote reclama presentarse ante Dulcinea y para ello decide poner rumbo a El Toboso. Sancho teme que se descubra el engaño que pergeñó a cuenta de la entrega de la carta. En El Toboso el escudero ve a tres aldeanas que se aproximan a lomos de tres borricas y, acuciado por la situación, idea una solución genial: decide convencer a don Quijote de que las tres aldeanas no son sino Dulcinea y sus dos doncellas encantadas.

Don Quijote, con algunos titubeos, acepta el embuste. Sabe que el encuentro con Dulcinea es imposible, pero lo necesita para seguir siendo don Quijote. La entrada en cualquier mundo —ya sea el mundo común, compartido con otras personas, o un mundo propio, autista, incommunicable— exige un pago ineludible: hay que aceptar una dosis de realidad congruente con el mundo al que se accede. No hay otra opción. Se trata de un imperativo vital. No puede haber mundo sin realidad que lo conforme. Otra cosa sería el vacío, la nada. De esta manera, llamo *principio de realidad necesaria* a la condición que impone la existencia de una realidad que constituya la materia de que esté hecho el mundo de cada uno. Don Quijote transita entre dos mundos: el común y el propio de caballerías. Para ser don Quijote y habitar el segundo de estos mundos, necesita a Dulcinea. Para continuar ligado al primero, necesita a Sancho. Hermosa paradoja que se resuelve con el encantamiento de Dulcinea. Con este acto, Sancho entrega a don Quijote las llaves de los dos mundos. Pero le entrega algo más, una tercera llave mucho más poderosa y, al mismo tiempo, más peligrosa: la llave que abre la puerta que comunica ambos mundos.

El *principio de realidad necesaria* ha operado su misión poética gracias a la acción de la ironía. Dulcinea cobra vida al ser encantada. Antes no pasaba de ser una fantasiosa evocación de Aldonza Lorenzo. Ahora es Dulcinea del Toboso por derecho propio. Al quedar encantada, Dulcinea ha encarnado en una aventura tocada por la esperanza, una misión que guiará el rumbo de la novela. La ironía resulta fascinante. La necesidad del desencantamiento es consecuencia de la necesidad de Dulcinea. Y a partir de aquí, la propia vida de don Quijote gira en torno al desencantamiento de Dulcinea. Pero, una vez desencantada, don Quijote intuye que no la verá más, se echa dormir y despierta siendo Alonso Quijano el Bueno, o mejor, despierta no siendo don Quijote de la Mancha. Después, ya lo sabemos, muere. Es decir, don Quijote fue

don Quijote mientras Dulcinea permaneció encantada. A la postre —hermosa ironía—, el encantamiento de Dulcinea no fue sino el encantamiento del propio don Quijote.

### 3. Conclusiones

Las conclusiones de esta tesis son: 1. El *Quijote* contiene destacados ejemplos de curación por la palabra; 2. La curación por la palabra que aparece en el *Quijote* se inscribe en la tradición del uso de la palabra como remedio terapéutico; y 3. Los casos de curación por la palabra empleados en el *Quijote* se pueden clasificar una o más de las siguientes categorías: 3.1. La curación por la acción mágica de la palabra; 3.2. El ensalmo de acción psicológica; 3.3. La función psicoterapéutica del relato; 3.4. Las ficciones y representaciones con intención psicoterapéutica; y 3.5. La ironía como remedio psicoterapéutico.

### 4. Bibliografía

1. CERVANTES, Miguel de (2004) [1605 y 1615] *Don Quijote de la Mancha*. Edición de Instituto Cervantes, dirigida por Francisco Rico. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
2. FRAGUAS, David (2007) ¿Hubo una psicoterapia verbal en la Grecia clásica? *Frenia*, vol. 7, p. 167-193.
3. HUERTAS, Rafael (2001) Historia de la psiquiatría, ¿por qué? ¿Para qué? Tradiciones historiográficas y nuevas tendencias. *Frenia*, vol. 1, p. 9-36.
4. LAÍN ENTRALGO, Pedro (2005) *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Barcelona. Anthropos.
5. LÓPEZ PIÑERO, José María, y MORALES MESEGUER, José María (1966) Los “tratamientos psíquicos” anteriores a la aparición de la psicoterapia moderna. *Asclepio*, vol. 18-19, p. 457-481.
6. RIQUER, Martín de (2003) *Para leer a Cervantes*. Barcelona. Acantilado



# SUMMARY

## 1. Introduction

### 1.1. Rationale and methodology of the thesis

This doctorate thesis, entitled “Talking cures in the *Quijote*”, aims to describe and analyse the use of talking cures as a psychotherapeutic remedy in *Don Quijote de la Mancha*. The working hypothesis is that the *Quijote* contains several outstanding examples of talking cures.

The *Quijote* is a novel published in the 17th century (CERVANTES, M., 2004), whereas psychotherapy is a psychological technique developed in the 19th and 20th centuries (LÓPEZ PIÑERO, J.M., and MORALES MESEGUER, J.M., 1966). It is thus essential to begin with a historiographic presentation that legitimises the study of psychotherapeutic remedies in the *Quijote* (HUERTAS, R., 2001). In section 1.1.- “Rationale and methodology of the thesis”, I defend the methodological validity of studying talking cures in an historical framework – that of the *Quijote* – which is chronologically earlier than the birth of psychotherapy and I explain the reasons that allow it to be stated that the *Quijote* provides a valid scenario for the study of talking cures.

The basic reference text is the Instituto Cervantes edition of the *Quijote* (CERVANTES, M., 2004). When selecting additional sources, texts have been chosen that, due to their recognised standing or to their relationship with the subject of this thesis, were relevant for preparing the introductory chapters or the central sections of the thesis and a systematic search has been conducted by means of key terms related to the subject of the thesis in the main search engines, databases and archives relating to Cervantes.

### 1.2. A brief history of psychotherapy

Psychotherapy as a psychological treatment technique – psychotherapy in the strict sense of the term – appeared in Western societies in the 19th and 20th centuries. However, psychotherapy in the strict sense of the term owes much to and, in a way, is the successor to the so-called soul therapies, talking cures or spiritual cures – that is, types of psychotherapy in the broad sense of the term – practised since the beginnings of the earliest civilisations (LÓPEZ PIÑERO, J.M., and MORALES MESEGUER, J.M., 1966).

These psychotherapies in the broad sense of the term can be classified into four, non-mutually-exclusive, large groups: 1) healing through the magical action of words; 2) the charm of psychological action; 3) healing dialogue and the therapeutic relationship; and 4) fictions and representations with psychotherapeutic intentions (LAÍN ENTRALGO, P., 2005).

Charms or spells (in Greek, *epodé*) make up the earliest known form of using words in an attempt to cure. The words are addressed to the gods, to the forces that govern the course of nature, and attempt to achieve by magic whatever man needs and cannot manage by his natural resources. The ceremonies celebrated in the religious temples of classical Greece devoted to Apollo and his son Asclepius (the most distinguishing feature of these ceremonies being incubation, the art of curing illness through sleep) constitute the main examples of curing through the magical action of the word.

Plato's *Charmides* dialogue describes a fundamental step: the rationalisation of the *epodé*, that is, the transformation of the magic *epodé* into a psychological *epodé*. In the work, Charmides is afflicted by a headache. Socrates confesses he knows a remedy: a kind of leaf, to which a “charm” (*epodé*) is added. “Without the charm the leaf would be of no avail”. Once the remedy has been introduced, Socrates begins the search for the definition of *sophrosyne* (a psychological change in the soul that means happiness). However, determined to define *sophrosyne*, he does not teach the charm needed to achieve the effect, so that – and here is the psychological action of words – the famous charm is not pronounced. It is not necessary, because the involvement of Socrates during the dialogue itself constitutes an *epodé* that causes the *sophrosyne*.

The value of the charm of psychological action is akin to the psychotherapeutic action of dialogue and the therapeutic relationship. The roles of Socrates (*maieutics*, based on Socratic irony) of the Sophists, of Aristotle (ethical argument and *catharsis*) and of the Epicurean and Stoic authors (the so-called therapeutic philosophies) are outstanding on these points.

The use of fictions and representations with psychotherapeutic intentions has been present since at least classical Greece. In the Renaissance, their use permeated almost all layers of society, both in medical and in popular spheres. In some way, and with a nod to presentist anachronism, fictions and representations with psychotherapeutic intentions herald future 19th-century moral therapy.

Naturally, the appearance of real psychotherapies in the 19th and 20th centuries meant a significant improvement in psychotherapeutic interventions. However, these psychotherapies are merely the result of a technification of psychotherapeutic resources – which comprise psychotherapy in the strict sense of the term – that existed long before the birth of psychiatry or psychology (FRAGUAS, D., 2007).

### 1.3. Life of Miguel de Cervantes

This section describes and analyses the biography of Miguel de Cervantes in its historical and cultural setting. His biography includes his birth in Alcalá de Henares in 1547 and childhood in Alcalá, Valladolid and Córdoba; his adolescent years in Sevilla and his youth in Madrid and Rome; his participation in the Battle of Lepanto (1571), “*la más memorable y alta ocasión que vieron los pasados siglos, ni esperan ver los venideros*” (“*the highest and most memorable occasion that past and future centuries will ever hope to see*”), and years of freedom in Italy and in captivity in Algiers (1575-1580); fatherhood and marriage; the first publication of *La Galatea* in 1585; travels through towns in la Mancha and Andalusia as a commissary for the Spanish Armada or as a tax collector (during those years “*tuve otras cosas en que ocuparme; dejé la pluma y las comedias*” (“*I left the pen and the writing of plays; I had other things to do*”)); time spent in prison, especially in the Seville jail, where perhaps he glimpsed his *Quijote*; his move to Valladolid and the writing and publication of the first part of the *Quijote* (1605); his *Novelas Ejemplares* (1613), *Viaje del Parnaso* (1614); the second part of the *Quijote* by Avellaneda (1614), and the true second part of the *Quijote* (1615); his death in Madrid on 22 April 1616; his burial, with him laid out in the brown habit of St Francis, at the convent of the Discalced Trinitarians in calle de Cantarranas, currently calle Lope de Vega in Madrid; and the posthumous publication of *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* (1617).

### 1.4. Approach to the *Quijote*

The composition process of the *Quijote* continues to be wrapped in the same informational haze that cloaks the biography of its author (RIQUER, M., 2003). The closed structure of the *Quijote*’s first sally and its similarity to *Entremés de los Romances*, an anonymous work published in 1591, have contributed to spreading the hypothesis that an initial *Quijote* – called *Ur-Quijote* – was written in short-story form,

which would have contained the six first chapters of the first part. For this hypothesis to be correct, the *Ur-Quijote* would have had to have appeared no later than 1604 as a short story, in the style of the future *Novelas Ejemplares*. However, that publication has been impossible to find and references to its existence are inconclusive. In the summer of 1614, the *Segundo tomo del ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* appeared, under the name of Alonso Fernández de Avellaneda. The news of the publication of the *false Quijote* affected Cervantes and spurred him on to finish the true second part of the *Quijote* as soon as possible. The book by Avellaneda offers a humiliating image of Don Quijote and Sancho. Cervantes did not turn a blind eye to this offense and, with a masterful blow, invited the false Don Quijote to join the table of the true gentleman. Thus it is that from chapter fifty-nine of the second part, Cervantes' characters comment on the adventures of Avellaneda's false Don Quijote and Sancho.

The earliest interpretations of the *Quijote* in the 17th century and for good part of the 18th century emphasised its comic and farcical nature. Don Quijote was considered to be a misfit, an eccentric, a sort of fool who could be mocked. From the 18th century, enlightened thinking introduced an epic approach to Don Quijote's adventures. The *Quijote* retained its comic value but it was no longer the object of ridicule, but of admiration and recognition. However, the true transformation in the manner of reading the *Quijote* was prompted by Romantic authors. The *Quijote* was no longer deemed a comic book and became a revived odyssey, a mythological work, the subject of which is the symbolic struggle between what is ideal and what is real. The Romantics upheld that Don Quijote's error lay not in having an ideal, but in attempting to execute it in real life, that is, of sully it through contact with reality. The ideal of Don Quijote is not in what he does but in the intention with which he does it. Both Baroque ridicule and Romantic transcendence evolve from the contrast between the intention and the act. Naturally, almost all artistic schools have seized upon the *Quijote* and its great hero, and each, in its way, has attempted to legitimise its kinship with Cervantes' work.

The influence of the *Quijote* has also reached the field of psychopathological thought. Its characters have served as a model for authors of all schools since the origins of psychiatry, and the general scenario of the novel, with Don Quijote at the head, has enriched the manner of understanding and explaining madness. As to whether Don Quijote was or was not mad, Cervantes said, "*rematado ya su juicio, vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo*" ("*the truth is that when his mind was completely gone, he had the strangest thought any lunatic in the world ever had*"; translation by Edith Grossman). However, although Cervantes did

not write the *Quijote* as a clinical history of its protagonist, the madness of the character bestows on it an identity value. Don Quijote is Don Quijote because he is mad and would not be Don Quijote if he were not. It is not that Don Quijote is just a madman and even less that his madness allows his behaviour to be explained or justified. The existential condition of Don Quijote, as a character in himself, needs his madness. Alonso Quijano could never have been Don Quijote without the aid of his madness, without the moral protection this gave him to take to the roads in search of adventure. The gentleman of La Mancha takes leave of his senses to be able to be Don Quijote. Therefore, first he invents a world of knights and then he invents himself within that world. What sense would there be in being Don Quijote in a world without giants, magicians and maidens in distress? Indeed, this will be the vital problem of the second part of the *Quijote*: how to continue to be Don Quijote in the normal world of Sancho and the other characters?

Reading the *Quijote* from a clinical perspective leads to the issue of nosology. The diagnoses of Don Quijote made in the last two hundred years (monomania, paranoia, delirium of interpretation, monothematic paranoid reaction, delusional disorder or bipolar disorder, among others) demonstrate the changes occurring in the nosology of madness since the 19th century and also reflect the theoretic or conceptual affiliation of each author. However, these retrospective diagnoses are no more than mere entertainment or fatuous gymnastics.

### **1.5. The study of talking cures in the *Quijote*: current status of the question**

Rigorous study of psychotherapeutic remedies in literary works has as its starting point the work of Sigmund Freud, *Delusion and Dream in Jensen's Gradiva* (1907). However, it was Pedro Laín Entralgo, with his research into talking cures in classical antiquity, who first systematised the study of psychotherapeutic remedies in literary texts (LAÍN ENTRALGO, P., 2005).

Antonio Hernández Morejón was the first to highlight the psychotherapeutic value in some contributions by characters in the *Quijote*. His work *Bellezas de medicina práctica en el ingenioso caballero Don Quijote de la Mancha* (1836) inaugurated the study of moral treatment of madness in the *Quijote*. Morejón describes three psychotherapeutic measures used in the novel and refers to them as examples of moral treatment. The first consists of separating Don Quijote from the cause that gave

rise to his sickness, that is, through scrutiny of his library and the burning of books about love and knights. The second is the ruse that the priest and the barber make use of to get him out of the Sierra Morena prison and bring him home to his housekeeper and niece. The third is the representation of bachelor Sansón Carrasco as a knight-errant. With regard to the curative mechanism of these measures, Morejón maintains that it resides in the use of like to cure like.

Emilio Pi i Molist picked up the baton from Morejón in *Primores del Don Quijote en el concepto médico-psicológico y consideraciones generales sobre la locura* (1886), in which he explains the moral treatment of madness applied in the *Quijote*. In the opinion of Pi i Molist, the *Quijote* offers an excellent example of *simila similibus curantur*, that is “*tratamiento del semejante por semejante; de la caballería por la caballería*” (“*treating like with like; chivalry with chivalry*”). Unlike Hernández Morejón, Pi i Molist dismisses an assessment of moral treatment in the first attempt to cure Don Quijote, that is, scrutiny and the burning of books and the ruse of the priest and the barber to get Don Quijote out of Sierra Morena, as these measures, although well-intentioned, do not clearly embrace the precept of “treating like with like”. According to Pi i Molist, the real moral treatment begins with the use of chivalry to beat chivalry. The appearance of Sansón Carrasco as a knight-errant is, therefore, the authentic moral treatment.

The *Quijote* has served as working material – and often also as an excuse or apology – for the more extravagant and exaggerated studies that can be imagined. However, to date there has not been a rigorous and systematic study on the psychotherapeutic remedies that appear in the *Quijote*.

## 2. Content of the research: talking cures in the *Quijote*

The *Quijote* contains several, outstanding examples of talking cures, in harmony with the deep and lively psychotherapeutic spirit of the work. This is perceived both in the attitude of its characters, inclined towards using words to provide relief, consolation and healing for emotional discomfort, and in Don Quijote's own mission: “*el remedio de las cuitas, el socorro de las necesidades, el amparo de las doncellas, el consuelo de las viudas*” (“*the remedy for difficulties, the help for those in need, the protection of damsels, the consolation of widows*”; translation by Edith Grossman).

Of course, the psychotherapeutic cures employed in the *Quijote* are not structured or based on a psychotherapeutic theory. Nevertheless, the *Quijote* puts on the table, well in sight, the antiquity and modernity of using words as a psychotherapeutic remedy. The examples of talking cures appearing in the *Quijote* can be traced back to writings from classical Greece, imperial Rome or the Middle Ages – with the nuances and the precautions imposed by each historical and social context – so that there is nothing really new in the psychotherapeutic approaches in the *Quijote*.

The cases of talking cures in the *Quijote* can be classified into one or several of the following categories: 1) healing through the magical action of words; 2) the charm of psychological action; 3) the psychotherapeutic function of narrative; 4) fictions and representations with psychotherapeutic intentions; and 5) irony as a psychotherapeutic remedy.

The use of charms – magical, verbal formulas – as a therapeutic tool for the ills of the body and the spirit has existed since the earliest civilisations. The action of words as an agent transforming reality appears in the *Quijote* from the moment Alonso Quijano decides to name his horse and himself. The charm needed to prepare Fierabrás' ointment and the charm to stick on beards are outstanding examples of healing through the magical action of words in the *Quijote*.

The *Quijote* contains admirable representations of the use of everyday words as a consolation or psychologically-acting balm. Don Quijote, Sancho, the priest, Luscinda, the canon, the innkeeper or Roque Guinart often use words as a cure for mental complaints.

Furthermore, the *Quijote* is interwoven with the stories of the adventures of different characters who talk about their lives, their concerns and their hopes, especially in the first part of the novel. These stories console both those who listen to them and those who tell them.

Cervantes' strong fondness for the theatre infiltrates the novel through different scenarios and disguises. Life itself, explains Don Quijote, is but a play. The *Quijote* offers substantial examples of use of fictions, artifices and representations with psychotherapeutic intentions: the scrutiny of Don Quijote's library; the treatment of Cardenio, driven mad by love; the theatre involving the priest, the barber and Princess Micomicona (i.e., the ruses employed by the priest and the barber to remove Don Quijote from the Sierra Morena prison successfully and return home); the impertinent representation of Lotario; the adventure of the enchantment of the imprisoned Don

Quijote; the moral treatment of Don Quijote in the village between the second and third sally; and the comedy of the Knight of the Woods or of the Mirrors and the Knight of the White Moon.

The use of irony as a treatment for madness in the *Quijote* appears in two key adventures: the dialogue between Don Quijote and Sancho about the delivery of a letter to Dulcinea and the adventure of the enchantment of Dulcinea.

The irony takes on a liberalising quality which allows a new manner of understanding or living reality to be introduced. Socrates, a paradigm of the exercise of classic irony, tried to have the subjects see things in another way. Irony offers a new perspective of the world, an alternative reality. In the dialogue between Don Quijote and Sancho on the letter to Dulcinea, Sancho offers Don Quijote a false but plausible tale about the supposed meeting with Dulcinea. What happened? The knight had commissioned Sancho to travel to El Toboso to carry a love letter to Dulcinea. However, Don Quijote did not give the letter to Sancho and nor did Sancho reach El Toboso (and, evidently, he did not see Dulcinea). After a time, Don Quijote interrogates Sancho about his meeting with Dulcinea. Sancho lies, making up a supposed encounter with a coarse and mannish Dulcinea, congruent with the image of Aldonza Lorenzo but totally at odds with the Dulcinea loved by Don Quijote. Despite this, and here is the marvellous paradox that invokes the irony, the fiction with which Sancho *regales* Don Quijote is plausible. And this is so, not just for Sancho but, especially, for Don Quijote. In this manner, the poetic and prosaic levels of the fiction – the quixotic world, poetic; the world of Sancho and the other characters, prosaic – enter into communication, overlap and confuse each other, creating a new level.

The alternative reality that Sancho offers does not cancel out the fictitious reality of Don Quijote. Sancho takes as his starting point the letter written to Dulcinea – a certain fact for both Don Quijote and Sancho – to construct a plausible fiction based on it: the encounter between Sancho and Dulcinea. From here on, Don Quijote coexists with the reality of the rest, exercising a minimal, and increasingly smaller, impact on it, and introducing hardly any new, outrageous changes in it. The irony acts with the creative quality of a metaphor: transferring the literal sense of the words into a figurative sense, constituting a new perspective of the world. The irony proffered by Sancho operates as a metaphor creating new realities which – without supplanting the earlier realities, the so-called true or objective realities – shows that there are other worlds, but they are in this one.



In the second part, Don Quijote demands to appear before Dulcinea and so decides to set out towards El Toboso. Sancho fears that the deception that he used about delivering the letter will be revealed. In El Toboso, the squire sees three peasant girls approaching riding three donkeys and, beset by the situation, comes up with a fantastic solution: he decides to convince Don Quijote that the three peasant girls are none other than Dulcinea and her two enchanted ladies.

Don Quijote, with some hesitation, accepts the fabrication. He knows that the meeting with Dulcinea is impossible but he needs it to continue being Don Quijote. The entry into any world – whether it be the common world, shared with other people, or a personal, autistic, incommunicable world – commands an inescapable fee: the obligation of accepting a dose of reality that is congruent with the world being accessed. There is no other option. It is a vital imperative. There can be no world without a reality to shape it. Anything else would be a vacuum, a void. In this way, I call the condition that imposes the existence of a reality that constitutes the material of which each person's world is made the necessary-reality principle. Don Quijote travels between two worlds: the common world and the world of chivalry. To be Don Quijote and to inhabit the latter of those worlds, he needs Dulcinea; to continue to be tied to the former, he needs Sancho – a beautiful paradox resolved with the enchantment of Dulcinea. With this act, Sancho has handed Don Quijote the keys to the two worlds. However, he also delivers something more, a third key that is much more powerful and, at the same time, more dangerous: the key that opens the doors connecting the two worlds.

The necessary-reality principle has carried out its poetic mission thanks to the action of irony. Dulcinea comes to life upon being enchanted. Before, she was nothing more than a whimsical evocation of Aldonza Lorenzo. Now she is Dulcinea of Toboso in her own right. Upon becoming enchanted, Dulcinea has taken human form in an adventure touched by hope, a mission that will guide the course of the novel. The irony is fascinating. The need for the disenchantment is a consequence of Dulcinea's need. And from then on, Don Quijote's own life revolves around the disenchantment of Dulcinea. However, once the enchantment has gone, Don Quijote senses that he will see her no more. He falls asleep and awakens as Alonso Quijano el Bueno or, rather, not as Don Quijote de la Mancha. Afterwards, as we know, he dies. So it is that Don Quijote was Don Quijote while Dulcinea remained enchanted. Ultimately – a beautiful irony – the enchantment of Dulcinea was only the enchantment of Don Quijote himself.

### 3. Conclusions

The conclusions of this thesis are: 1. the *Quijote* contains outstanding examples of talking cures; 2. the talking cures that appear in the *Quijote* follow in the tradition of using words as a therapeutic remedy; and 3. the cases of cures from words employed in the *Quijote* can be classified in one or more of the following categories: 3.1. healing through the magical action of words; 3.2. the charm of psychological action; 3.3. the psychotherapeutic function of narrative; 3.4. fictions and representations with psychotherapeutic intentions; and 3.5. irony as a psychotherapeutic remedy.

### 4. Bibliography

1. CERVANTES, Miguel de (2004) [1605 and 1615] *Don Quijote de la Mancha*. Edición de Instituto Cervantes, led by Francisco Rico. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
2. FRAGUAS, David (2007) ¿Hubo una psicoterapia verbal en la Grecia clásica? *Frenia*, vol. 7, p. 167-193.
3. HUERTAS, Rafael (2001) Historia de la psiquiatría, ¿por qué? ¿Para qué? Tradiciones historiográficas y nuevas tendencias. *Frenia*, vol. 1, p. 9-36.
4. LAÍN ENTRALGO, Pedro (2005) *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Barcelona. Anthropos.
5. LÓPEZ PIÑERO, José María, & MORALES MESEGUER, José María (1966) Los “tratamientos psíquicos” anteriores a la aparición de la psicoterapia moderna. *Asclepio*, vol. 18-19, p. 457-481.
6. RIQUER, Martín de (2003) *Para leer a Cervantes*. Barcelona. Acantilado.

(Summary translated by Hilary J. Robinson; resumen traducido por Hilary J. Robinson).

# **1. INTRODUCCIÓN**



## 1.1. JUSTIFICACIÓN Y METODOLOGÍA DE LA TESIS

### 1.1.1. Justificación de la tesis

¿Una tesis doctoral sobre la curación por la palabra en el *Quijote*? ¿Otro trabajo sobre el *Quijote*? ¿Otro de tantos que acumulan polvo en las bibliotecas de medio mundo? Y aún más, ¿qué sentido tiene estudiar la curación por la palabra en el *Quijote*? ¿Qué aporta un trabajo semejante? ¿Acaso justifica este tema el esfuerzo que requiere la preparación de una tesis doctoral?

Entiendo que toda tesis de doctorado merece unas líneas de justificación que avalen su conveniencia. Justificación que, en la tesis que ahora defiendo, debe ser doble: por tesis y por tesis que tiene como objeto de estudio el *Quijote*.

Pero, ¿cómo escribir algo original sobre Cervantes o el *Quijote*? «No parece fácil decir nada sobre Cervantes que no se haya dicho ya, que tenga alguna novedad», apunta Julián Marías (1914-2005), «pero pienso —añade Marías— que siempre se puede hacer algo que no esté hecho».<sup>4</sup> Por supuesto, comparto la opinión de Julián Marías. No en vano, y vayan estas palabras de Aristóteles por delante como alivio y descargo, «todo arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien».<sup>5</sup> Por ello, doy por bueno el desafío. De alguna manera, todos tenemos en algún momento de nuestra vida una intuición central sobre el *Quijote*.<sup>6</sup> Algo así como la llamada de la Mancha, la fascinación quijotesca o la locura del caballero andante que recorre los caminos en busca de aventuras.

Pero lo primero, se dice, es lo primero. Y en este caso lo primero fue una conferencia del profesor Pedro Laín Entralgo (1908-2001) sobre el valor curativo de la palabra en la Grecia clásica. Don Pedro Laín llegó al auditorio de la Facultad de Medicina de la Universidad Autónoma de Madrid en silla de ruedas. Con ayuda, y muy despacio, subió a la tarima, tomó asiento y se dispuso a hablar.

---

<sup>4</sup> MARÍAS, J. (1990), p. 7.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES (2002), p. 1 [*Ética a Nicómaco*, 1094a].

<sup>6</sup> Parafraseo aquí a Pedro Salinas: «Me he dado cuenta con los años y las relecturas que todos tenemos una intuición central sobre esta novela [el *Quijote*]», SALINAS, P. (2005), p. 154.

Recuerdo bien la expectación, el anhelo por escuchar al profesor Laín. Y recuerdo, sobre todo la sorpresa —la maravillosa sorpresa, que todavía me conmueve— que sentí al comprobar que un hombre que apenas se movía por sí solo era capaz de hablar con voz tan firme, de hilvanar una conferencia lúcida, precisa, rigurosa y, al mismo tiempo, deliciosa y muy entretenida.

Cuando finalizó la conferencia y se acallaron los últimos aplausos en el auditorio, me armé de valor y subí a la tarima con la intención de estrechar la mano del profesor. Entonces, corría el año 1995, yo era estudiante de primer curso de medicina. Don Pedro Laín estaba rodeado de otros profesores y catedráticos de la facultad. Esperé unos minutos. Finalmente, decidí acercarme. Supongo que le dije “me ha encantado su conferencia” o algo por el estilo —no logro recordarlo ahora, diecinueve años después—, le tendí la mano y le di las gracias. Laín me sedujo desde aquel momento.

Pasaron los años. En 2001 terminé la carrera, elegí la especialidad de psiquiatría y me matriculé en los cursos de doctorado del programa “Fundamentos y desarrollos psicoanalíticos”. Fue por aquella época cuando llegó a mis manos un ejemplar de la revista *Frenia*. Contenía un trabajo titulado *La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal* de Pedro Laín Entralgo.<sup>7</sup> El recuento con el profesor Laín Entralgo resolvió mi duda sobre el tema del trabajo de suficiencia investigadora. La cosa era fácil. Tomaría el artículo de Laín como punto de partida para adentrarme en el estudio de los remedios psicoterapéuticos en la Grecia clásica.

En el año 2005 la editorial Anthropos publicó un libro con el título *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, escrito por Pedro Laín Entralgo. Este libro reunía sus investigaciones sobre el tema hasta la fecha.<sup>8</sup> *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* fue la base desde la que proyecté el trabajo de la suficiencia investigadora. Acudí al profesor Luis Montiel en busca de ayuda. Bajo su dirección emprendí el viaje que ahora, varios años y muchas aventuras después, está a punto de llegar a puerto. Centré el tema de estudio en dos obras clásicas: el *Cármides* de Platón —texto que Laín considera paradigma de la racionalización platónica del ensalmo— y las *Bacantes* de Eurípides. El resultado fue el trabajo *¿Hubo una psicoterapia verbal en la Grecia clásica? Lecturas de Bacantes de Eurípides y Cármides de Platón*, defendido en 2006, y publicado, en una forma adaptada y resumida, en la revista de historia de la psiquiatría *Frenia*.<sup>9</sup> Es difícil poner en palabras

---

<sup>7</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2001).

<sup>8</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005).

<sup>9</sup> FRAGUAS, D. (2007).

el orgullo y la satisfacción que sentí al ver mi trabajo publicado en la misma revista que el del profesor Pedro Laín Entralgo.

El siguiente paso era plantear una tesis doctoral. No podía profundizar en la investigación sobre la curación por la palabra en la Grecia clásica, ya que no conocía —ni conozco— la lengua griega. Decidí reflexionar, antes de nada, sobre si el tema de tesis debía ser el estudio de curación por la palabra. No podía negar la seducción que me producía el estudio del valor psicoterapéutico de la palabra en obras literarias. Discutí la cuestión con el profesor Luis Montiel. Me recomendó que eligiera un tema que me gustara y al que no me importara dedicar tiempo.

«El corazón tiene razones que la razón ignora», afirmó Blaise Pascal (1623-1662). En cierto modo, esta frase da testimonio de la *locura* que constituye mi elección: el estudio de la curación por la palabra en el *Quijote*. Pero la locura, explica Shakespeare, no por ser locura deja de tener un método.<sup>10</sup> De esta manera, expuse al profesor Montiel las razones que soportaban mi decisión de tema de tesis. El embrujo que ejercía sobre mí el *Quijote*. Las aventuras del caballero andante con su compañero Sancho. La pugna entre ilusión y realidad. La locura como punto de fuga y de encuentro. El diálogo que vertebra la novela y otorga un poder ejemplar a la palabra. La delicada belleza de la llanura manchega que, no en vano, me arrancó de mi Madrid natal y me arrastró hasta Albacete durante unos años. Y, por supuesto, el interés que despierta en mí el valor de la palabra como agente curativo. Finalmente —y tal vez resignado por mi terquedad— el profesor Luis Montiel aceptó dirigir mi tesis. Vaya mi agradecimiento de antemano por la confianza que ha depositado en mi locura quijotesca.

Sobre Miguel de Cervantes, autor del *Quijote*, ha escrito Julián Marías que «pudo no nacer, o dedicarse a otra cosa, pudo morir en la batalla de Lepanto, aquellos arcabuzazos que lo dejaron manco y malherido pudieron matarlo, o pudo morir en el cautiverio; es decir, pudo no existir como escritor. Ahora bien, una vez existente, resulta que no solo la literatura española, sino la realidad entera de España nos aparece condicionada por él».<sup>11</sup> El tiempo ha impregnado estas palabras con un barniz de tópico, como desprendido del polvillo que vela la policromía de los viejos artesonados. No obstante, el mensaje de Marías goza de plena vigencia: no se puede

---

<sup>10</sup> «Aunque esto sea locura, aún hay un método en ello», afirma Polonio en *Hamlet*. En inglés en el original: *Though this be madness, yet there is method in it* (*Hamlet*, acto 2, escena 2). El médico renacentista español Francisco Vallés (1524-1592) se declara contrario a esta idea. Con un divertido juego de palabras afirma: «ciertamente parece vano empeño pedir la razón del enloquecer, pues no ocurre, como quien dice, enloquecer con razón», Tomado de PESET LLORCA, V. (1960), p. 62. Por mi parte, suscribo la tesis de Polonio.

<sup>11</sup> MARÍAS, J. (1990), p. 15-16.

entender nuestra historia cultural sin referirse al *Quijote*. Porque, aunque el *Quijote* ya no se lee, su argumento —o, al menos, retazos, fragmentos de éste— forman parte del saber popular de todos los hispanohablantes y del bagaje cultural de todo el planeta.

Pese a ello, y pese a que «la bibliografía crítica del *Quijote* es, como el caos primitivo, vasta y pletórica»,<sup>12</sup> no hay trabajo riguroso alguno dedicado al estudio de la curación por la palabra en el *Quijote*.<sup>13</sup>

Desde su publicación, el *Quijote* ha servido de pretexto para la reflexión y el estudio de diferentes temas. En mi caso, el *Quijote* podría actuar como mero subterfugio para justificar el estudio de la curación por la palabra. O, al revés, el estudio de la curación por la palabra podría no ser más que una excusa para adentrarme en la ensenada laberíntica del *Quijote*. Sin embargo, hay argumentos sólidos que permiten legitimar un trabajo sobre la curación por la palabra en el *Quijote*.

El primero de ellos, y que sirve de guía para los demás, es que el *Quijote* es una obra de profundo espíritu psicoterapéutico. Desde el mismo prólogo se aprecia una actitud psicoterapéutica, una inclinación hacia el consuelo y el remedio del malestar del ánimo mediante la palabra. El narrador comienza con una postura pensativa, de corte melancólico, «la pluma en la oreja, el codo en el bufete y la mano en la mejilla» [*DQ*, I, prólogo, p. 11].<sup>14</sup> De esta guisa melancólica, «pensando en lo que diría», lo encuentra su amigo, «el cual, viéndome tan imaginativo, me preguntó la causa, y, no encubriéndosela yo, le dije que pensaba en el prólogo que había de hacer a la historia de don Quijote» [*DQ*, I, prólogo, p. 11]. Es decir, el amigo se preocupa por el mal que aflige al escritor y se dispone a ayudarlo.

—¿Cómo que es posible que cosas de tan poco momento y tan fáciles de remediar puedan tener fuerzas de suspender y absortar un ingenio tan maduro como el vuestro, y tan hecho a romper y atropellar por otras dificultades mayores? [Pregunta el amigo al escritor] A la fe, esto no nace de falta de habilidad, sino de sobra de pereza y penuria de discurso. ¿Queréis ver si es verdad lo que digo? Pues estadme atento y veréis cómo, en un abrir y cerrar de

---

<sup>12</sup> He tomado esta gráfica imagen de CLOSE, A. (2004b), p. 160. Francisco Ayala señala que la bibliografía del *Quijote* está compuesta por una «frondosísima selva de escritos, muchos de ellos no sólo disparatados sino hasta delirantes», AYALA, F. (2005), p. 268.

<sup>13</sup> Al menos, no he encontrado un estudio semejante en varios años de búsqueda exhaustiva. Por supuesto, algunos autores se han aproximado al tema. Comento estas aproximaciones en “1.5.- El estudio de la curación por la palabra en el *Quijote*: estado de la cuestión”.

<sup>14</sup> La escena descrita dibuja la clásica postura melancólica: cabizbajo, con la mano en el mentón y un tono levemente sombrío. Sobre la iconografía de la melancolía, recomiendo consultar. KLIBANSKY, R. y otros (2006), 279-379. Las figuras 16 (Melancolía (Melencolia I), grabado de Alberto Dürero) y 17 (Miguel Ángel con actitud melancólica. Fragmento de *La escuela de Atenas*, obra pintada por Rafael Sanzio) de esta tesis son ejemplos de la postura melancólica.



ojos, confundo todas vuestras dificultades y remedio todas las faltas que decís que os suspenden y acobardan para dejar de sacar a la luz del mundo la historia de vuestro famoso don Quijote, luz y espejo de toda la caballería andante [**DQ, I, prólogo, p. 13-14**].

La ayuda que ofrece el amigo al escritor transpira una honda actitud psicoterapéutica: «estadme atento y veréis cómo, en un abrir y cerrar de ojos, confundo todas vuestras dificultades». El *Quijote* demuestra la importancia de la curación y el consuelo por la palabra desde las primeras páginas del prólogo. E introduce el valor de la relación humana como fuente de alivio del malestar. El amigo y el narrador dialogan y conforman una suerte de anticipo de la inolvidable pareja que protagoniza la novela.

El espíritu psicoterapéutico del *Quijote* se aprecia sobre todo en la actitud que demuestran sus personajes, inclinados al empleo de la palabra para alivio, consuelo y cura. Pero también aparece, como la bruma matinal que enmarca el paisaje manchego y desdibuja los contornos del campo, en la misión del propio don Quijote: «el remedio de las cuitas, el socorro de las necesidades, el amparo de las doncellas, el consuelo de las viudas» [**DQ, II, cap. 36, p. 1022**], y en la intención general de la obra, que desde una posición melancólica, pretende el alivio de la melancolía del lector. El amigo aconseja al escritor que procure: «también que, leyendo vuestra historia, el melancólico se mueva a risa, el risueño la acreciente, el simple no se enfade, el discreto se admire de la invención, el grave no la desprecie, ni el prudente deje de alabarla» [**DQ, I, prólogo, p. 19**]. Cervantes, en el *Viaje del Parnaso* (1614) no olvidó reafirmar la actitud psicoterapéutica del *Quijote*: «Yo he dado en *Don Quijote* pasatiempo / al pecho melancólico y mohíno, / en cualquiera sazón, en todo tiempo».<sup>15</sup>

La literatura es una fuente inagotable de conocimiento de nosotros mismos. Tiene más años, muchos más, que la psicología, el psicoanálisis o la antropología cultural. Sin la literatura —afirmó Michel de Montaigne (1533-1592)— nada sabríamos de la vida privada de los hombres. Y, como asegura Castilla del Pino, «si los modelos literarios han servido para el conocimiento de la interioridad del ser humano es porque se constituyen en modelos analógicos de la interioridad del hombre real».<sup>16</sup> Desde aquí, la literatura sirve como campo de estudio de cuestiones y aspectos íntimos del ser humano. Pero no toda la literatura tiene el mismo valor en la investigación humana.

---

<sup>15</sup> CERVANTES, M. (2003d), p. 1025 [*Viaje del Parnaso*, IV].

<sup>16</sup> Cito a Castilla del Pino (1922-2009), CASTILLA DEL PINO, C. (2005), p. 116. He tomado la cita previa de Montaigne de CASTILLA DEL PINO, C. (2005), p. 101.

El *Quijote*, «como ocurre con las obras maestras paradigmáticas, nunca se agota, porque, al igual que el Hamlet, o La Divina Comedia, o la Ilíada y la Odisea —explica Mario Vargas Llosa—, ella [la lectura del *Quijote*] evoluciona con el paso del tiempo y se recrea a sí misma en función de las estéticas y los valores que cada cultura privilegia, revelando que es una verdadera caverna de Alí Babá, cuyos tesoros nunca se extinguen».<sup>17</sup>

Por todo ello, el *Quijote*, modelo literario por antonomasia, resulta un lugar muy apropiado para el estudio de la curación por la palabra. Naturalmente, esta aseveración requiere una fundamentación metodológica. Dedico a ello los siguientes capítulos de la introducción.

---

<sup>17</sup> VARGAS LLOSA, M. (2005).

## 1.1.2. Objetivos e hipótesis

### 1.1.2.1. Objetivos

El objetivo principal de esta tesis es describir y analizar el uso de la curación por la palabra —en tanto que *remedio psicoterapéutico*— en el *Quijote*.

El cumplimiento de este objetivo exige, de antemano, acotar el campo de estudio y definir los conceptos de curación por la palabra y *remedio psicoterapéutico*.

El campo de estudio está formado por las dos partes de la novela *Don Quijote de la Mancha*, escrita por Miguel de Cervantes.

El *Quijote* es una novela publicada en el siglo XVII, mientras que la psicoterapia es una técnica de tratamiento desarrollada en los siglos XIX y XX. Por tanto, el diseño de esta tesis requiere una formulación historiográfica que legitime el estudio de los *remedios psicoterapéuticos* en el *Quijote*. Los capítulos “1.1.3.1. Los remedios psicoterapéuticos antes de la psicoterapia”, “1.1.3.2. El *Quijote* como campo de estudio de la curación por la palabra” y “1.1.5. Presentismo histórico y etnocentrismo cultural en el estudio de la psicoterapia en el *Quijote*” se encargan de ello y examinan las limitaciones metodológicas del diseño de esta tesis.

El estudio de estas cuestiones preliminares constituye el objetivo secundario de la tesis.

### 1.1.2.2. Hipótesis

La hipótesis de trabajo se puede formular de la siguiente manera: el *Quijote* contiene varios y destacados ejemplos de curación por la palabra.

Esta hipótesis asume dos cuestiones previas. En primer lugar, considera que la curación por la palabra —entendida como *remedio psicoterapéutico*— está presente en la vida cotidiana de las personas desde hace siglos. El apartado “1.2. Un recorrido por la historia de la psicoterapia” se ocupa de la justificación histórica y conceptual de esta cuestión. En segundo lugar, la formulación de la tesis conlleva la aceptación de que el *Quijote* proporciona un escenario válido para el estudio de la curación por la palabra. Expongo y justifico este punto en el capítulo “1.1.3.2. El *Quijote* como campo de estudio de la curación por la palabra”.

Por otro lado, el estudio de la curación por la palabra en el *Quijote* no puede obviar la cuestión del contexto histórico. De una parte, el marco histórico del

doctorando, ciudadano europeo del siglo XXI. De otra, el del campo de estudio: la España de los siglos XVI y XVII en que se desarrolla el *Quijote* y vivió su autor.

Resulta inevitable cierto grado de proyección de conceptos presentes al pasado, especialmente con respecto a lo que significa y lo que puede ser considerado *psicoterapia*. El capítulo “1.1.5. Presentismo histórico y etnocentrismo cultural en el estudio de la psicoterapia en el *Quijote*” pone sobre el papel la intrincada pero ineludible relación que el investigador —hijo de su tiempo y de su cultura— debe mantener con la sociedad y la época del objeto de estudio. Para minimizar este riesgo inherente al ejercicio del estudio histórico es necesario dotar de significado el contexto histórico y social del *Quijote*. Los apartados “1.3. Vida de Miguel de Cervantes: notas biográficas en su marco histórico y social” y “1.4. Aproximación al *Quijote*” acometen las tareas de situar el contexto histórico de la España de los siglos XVI y XVII a través de la vida de Miguel de Cervantes y de profundizar en la dimensión histórica y social de la obra literaria.

### 1.1.3. Fundamentos metodológicos de la tesis

Esta tesis tiene por objeto el estudio de los *remedios psicoterapéuticos* que aparecen en el *Quijote*.<sup>18</sup> Puesto que el *Quijote* es una novela escrita en el siglo XVII, mientras que la psicoterapia es una técnica de tratamiento desarrollada en los siglos XIX y XX, antes de emprender camino es inexcusable una formulación historiográfica que legitime el estudio de los *remedios psicoterapéuticos* en el *Quijote*.

En primer lugar, justifico la validez metodológica del estudio de la curación por la palabra en un marco histórico —el del *Quijote*— cronológicamente anterior al del nacimiento de la psicoterapia. En segundo lugar, expongo las razones que permiten afirmar que el *Quijote* proporciona un escenario válido de estudio de la curación por la palabra.

#### 1.1.3.1. Los remedios psicoterapéuticos antes de la psicoterapia

La curación por la palabra —como *remedio psicoterapéutico*— ha estado presente en la vida cotidiana de las personas desde las primeras civilizaciones, muchos siglos antes de la aparición de la psicoterapia como técnica científica. El nacimiento de la psiquiatría, auspiciado por la cultura ilustrada de la Francia prerrevolucionaria, supuso la formalización teórica, técnica e institucional del tratamiento de las enfermedades mentales. Sin embargo, «la curación de la locura no era en sí misma una idea novedosa. La nueva idea que apareció en la burocracia estatal en 1780 era que, con la diligente administración de medidas racionales, el número de curaciones podría ser mucho mayor».<sup>19</sup>

Por supuesto, la tecnificación de los remedios psicoterapéuticos hasta constituir verdaderas psicoterapias supuso una mejora significativa de las intervenciones psicoterapéuticas. Pero la psicoterapia —la psicoterapia verdadera, con basamento

---

<sup>18</sup> Utilizo el término “remedio” de acuerdo con la acepción general de la RAE: «Remedio (Del lat. *remediū*): 1. m. Medio que se toma para reparar un daño o inconveniente. 2. m. Enmienda o corrección. 3. m. Recurso, auxilio o refugio. 4. m. Aquello que sirve para producir un cambio favorable en las enfermedades», **REAL ACADEMIA ESPAÑOLA**, 22ª edición, <http://www.rae.es>. Asimismo, el uso que hago de “remedio” tiene cabida en la definición tradicional del término en el campo de la Farmacología: remedio como producto o acción no sujetos a los saberes técnicos que guían la farmacopea científica, **LORENZO, P., y otros (2005), p. 2**. Es decir, un producto cuya prescripción se basa en un saber pre-técnico; algo que, como desarrollaré en esta tesis, definiendo para el caso de los usos psicoterapéuticos en el *Quijote*.

<sup>19</sup> El texto de Jan Goldstein procede de su libro *Console and classify*. La traducción es mía. El texto original es: «The curability of insanity was not in itself a novel idea. The novel idea -and optimistic article of faith- that took root in the state bureaucracy in the 1780s was that, with the diligent application of rational measures, the number of cures could be made to increase», **GOLDSTEIN, J. (2001), p. 43**.

teórico— se fundamenta en la tecnificación de recursos que existían mucho antes del nacimiento de la psiquiatría y la psicología.

El título de esta tesis es “La curación por la palabra en el *Quijote*”. ¿Qué quiero decir con esta frase? Huarte de San Juan enseña que «precepto es de Platón (el cual obliga a todos los que escriben y enseñan) comenzar la doctrina por la *definición* del sujeto cuya naturaleza, diferencia y propiedades queremos saber y entender».<sup>20</sup>

Con el *Quijote*, no hay duda, me refiero a las dos partes de la obra *Don Quijote de la Mancha*, publicadas por Miguel de Cervantes en 1605 y 1615, respectivamente.

La definición de curación por la palabra plantea más dificultades. De forma genérica, y siguiendo el modelo propuesto por Laín Entralgo en su clásica obra *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*,<sup>21</sup> establezco en esta tesis una relación de equivalencia entre curación por la palabra y psicoterapia verbal. De esta manera, es imprescindible introducir esta cuestión y formular una definición del concepto de *psicoterapia* empleado en esta tesis.

¿A qué llamamos *psicoterapia*? Un vistazo general revela que la cuestión no tiene una respuesta sencilla. No hay una sola definición acotada y concreta de psicoterapia, sino varias, en muchos casos diferentes y, a menudo, vagas y generales. Lewis R. Wolberg recogió en su libro *La técnica de la psicoterapia*, publicado en 1977, hasta 36 definiciones diferentes de psicoterapia, procedentes de distintas escuelas y tendencias.<sup>22</sup> La explicación de la disparidad de las definiciones de *psicoterapia* es aparentemente sencilla: no hay una definición única de psicoterapia porque no hay una única psicoterapia. De hecho, en 1976 Pierre-Bernard Schneider contabilizó más de sesenta métodos psicoterapéuticos distintos.<sup>23</sup>

Las definiciones generales de psicoterapia aluden al tratamiento de enfermedades o trastornos mentales mediante técnicas psicológicas, sin especificar el método ni el campo de intervención. Las definiciones de psicoterapia del diccionario de la lengua española de la Real Academia Española (RAE) y de la Enciclopedia Británica se sitúan en esta línea. La psicoterapia, según el diccionario de la RAE, es el «tratamiento de enfermedades mentales, psicosomáticas y problemas de conducta mediante técnicas psicológicas».<sup>24</sup> La Enciclopedia Británica define psicoterapia como

---

<sup>20</sup> Con estas palabras arranca el primer capítulo del *Examen de Ingenios para las ciencias* de Juan Huarte de San Juan (HUARTE DE SAN JUAN, J. (2005), p. 191 [Capítulo I]) y con ellas he querido comenzar este apartado.

<sup>21</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005).

<sup>22</sup> WOLBERG, L. R. (1977). He tomado esta información de POCH, J. y ÁVILA, A. (1998), p. 18.

<sup>23</sup> Schneider cita, cuando ofrece este dato, a Jules Massermann, SCHNEIDER, P.-B. (1979), p. 15.

<sup>24</sup> El diccionario de la Real Academia Española (RAE) en su 22ª edición define «psicoterapia: tratamiento de las enfermedades, especialmente de las nerviosas, por medio de la sugestión o persuasión o por otros procedimientos

un «tratamiento de trastornos psicológicos, emocionales o del comportamiento mediante la relación interpersonal entre el paciente y un consejero o terapeuta entrenado».<sup>25</sup>

Por otro lado, las definiciones de psicoterapia procedentes de ámbitos técnicos y profesionales denotan un sesgo hacia la posición teórica o conceptual de cada escuela. Por ejemplo, desde un enfoque psicoanalítico, el *Diccionario de Psicoanálisis* de Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis plantea que la psicoterapia es «en sentido amplio, todo método de tratamiento de los desórdenes psíquicos o corporales que utilice medios psicológicos y, de manera más precisa, la relación del terapeuta con el enfermo: hipnosis, sugestión, reeducación psicológica, persuasión. etc.; en este sentido, el psicoanálisis es una forma de psicoterapia». Tras ofrecer esta definición, puntualiza que «en sentido más estricto, a menudo se opone el psicoanálisis a las diversas formas de psicoterapia, por diversas razones, especialmente: la función primordial que en él desempeña la interpretación del conflicto inconsciente y el análisis de la transferencia, que tiende a su resolución».<sup>26</sup> Pierre-Bernard Schneider, en su libro *Propedéutica de una psicoterapia*, de inspiración psicoanalítica, define psicoterapia como «un método médico de tratamiento de los trastornos físicos y psíquicos debidos a conflictos intrapsíquicos conscientes e inconscientes sin resolver, que exige por parte del paciente un compromiso voluntario, una colaboración, el deseo y la posibilidad de entablar con el psicoterapeuta una relación interpersonal subjetiva muy particular a la que se llama relación psicoterapéutica, que permite que se establezca un proceso psicoterapéutico en el cual el lenguaje interviene como modo preferente de comunicación».<sup>27</sup>

Manuales de psiquiatría como la *Sinopsis de Psiquiatría* de Kaplan-Sadock, la *Psiquiatría psicodinámica en la práctica clínica* de Glenn Gabbard, o el *Tratado de Psiquiatría* de Henri Ey no incluyen una definición general de psicoterapia, sino

---

psíquicos». La versión *online* (en: <http://www.rae.es>) del diccionario de la RAE, añade una enmienda a la definición de psicoterapia (como avance de la 23ª edición) y propone una nueva definición: «psicoterapia: tratamiento de enfermedades mentales, psicosomáticas y problemas de conducta mediante técnicas psicológicas», **REAL ACADEMIA ESPAÑOLA**. Este cambio de definición muestra el interés que en los últimos años suscita el estudio de la psicoterapia.

<sup>25</sup> La traducción es mía. He extraído el original de la *Encyclopædia Britannica Online*, <http://www.britannica.com/ebc/article-9376078>.

<sup>26</sup> LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.-B. (1996), p. 324. El *Diccionario de Psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis incluye, bajo el epígrafe “psicoterapia”, una tercera definición: «con el nombre de “psicoterapia analítica” se designa una forma de psicoterapia basada en los principios teóricos y técnicos del psicoanálisis, aunque sin realizar las condiciones de una cura psicoanalítica rigurosa», LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.-B. (1996), p. 324.

<sup>27</sup> SCHNEIDER, P.-B. (1979), p. 43.

descripciones de diferentes tipos de psicoterapia.<sup>28</sup> A pesar de no proporcionar una definición de psicoterapia, el psiquiatra francés Henri Ey afirma:

La psiquiatría ha encontrado su verdadero semblante el día en que lo esencial de la terapéutica psiquiátrica se ha impuesto en forma de *técnicas psicoterápicas* [...]. En efecto, la esencia misma de la psiquiatría, su razón de ser, la originalidad de su posición dentro del cuadro de las ciencias médicas, la especificidad de sus métodos, es el acto por el cual el espíritu viene en auxilio del espíritu, en un encuentro saludable de comprensión y restauración [...]. Si la psicoterapia no es siempre suficiente, por lo menos es siempre necesaria.<sup>29</sup>

La diversidad de los tipos de psicoterapia y la pluralidad de sus definiciones revelan la dificultad que existe en delimitar el espacio entre lo que es y lo que no es psicoterapia. De entrada, las cuestiones en torno a la definición de psicoterapia asumen la existencia de una actividad, o un grupo de actividades, que podemos llamar psicoterapia, diferentes de aquellas actividades que no pueden recibir este nombre. No pretendo dar cabida aquí a la cuestión del valor ontológico de la psicoterapia. Esta tesis no es lugar adecuado para ello. De fondo, están los muchos interrogantes que continúan sin respuesta acerca de los mecanismos de acción de la psicoterapia.<sup>30</sup> En todo caso, como método de tratamiento, remite a la acción psicoterapéutica que, de forma esquemática y simplista, pero muy elocuente, podemos definir como el *proceso por el cual el paciente mejora*.<sup>31</sup>

Desde la década de los 50 del siglo XX se han llevado a cabo decenas de estudios que, desde diferentes perspectivas teóricas y metodológicas, han demostrado la eficacia de la psicoterapia. Hans Eysenck (1916-1997), un psicólogo que nunca ejerció como psicoterapeuta, dirigió las primeras investigaciones en esta línea, con un enfoque muy polémico, ya que sólo aceptaba por buena aquella técnica psicoterapéutica que pudiera demostrar eficacia mediante evaluaciones psicométricas.<sup>32</sup> En su pirueta interesada y claramente parcial —Eysenck profesaba una sospechosa animadversión hacia el psicoanálisis—, excluyó del grupo de técnicas eficaces al psicoanálisis, lo que ocasionó un acalorado debate en los ámbitos clínico y académico. Con el paso de los años, aparecieron nuevos métodos de evaluación de

---

<sup>28</sup> EY, H. y otros (2002), GABBARD, G. O. (2000), SADOCK, B. J. y SADOCK, V.A. (2004).

<sup>29</sup> EY, H. y otros (2002), p. 944.

<sup>30</sup> Véanse, como ejemplos, GABBARD, G.O. (2006), SCOTT, J.G. y otros (2008) y, de forma más específica, GABBARD, G.O. y WESTEN, D. (2003), GUIMÓN, J. (2004) y LEAR, J. (1993).

<sup>31</sup> He tomado esta excelente definición de acción terapéutica de LEAR, J. (1993), p. 31.

<sup>32</sup> EYSENCK, H. (1952), EYSENCK, H. (1964), EYSENCK, H. (1965).



eficacia de las psicoterapias,<sup>33</sup> y la psicoterapia psicoanalítica pudo demostrar su eficacia en igualdad de condiciones.<sup>34</sup>

Pero, ¿qué tienen en común los distintos tipos de psicoterapia? Una revisión de las definiciones de psicoterapia recogidas por Wolberg propone la existencia de cinco elementos comunes a todas las definiciones: 1.- «Intervención *de un especialista*», 2.- «*con el propósito de aliviar o curar*», 3.- «*determinados trastornos de la persona*», 4.- «*de base emocional*», y 5.- «*mediante procedimientos psicológicos*».<sup>35</sup> Esta clasificación limita la definición de *psicoterapia* a la actividad intencional, ejercida por un técnico de la psicoterapia («un especialista») y dirigida a la curación o el alivio de padecimientos psíquicos mediante el uso de métodos psicológicos. Por tanto, excluye las acciones de personas que no sean especialistas en psicoterapia y las intervenciones cuyo propósito primero no sea la curación o el alivio de los trastornos «de base emocional».<sup>36</sup> Se trata de una definición restrictiva, que parece reducir el campo de la psicoterapia a la práctica de los *profesionales de los tratamientos psíquicos* que aparecieron a finales del siglo XIX y se consolidaron en la primera mitad del siglo XX.

Las definiciones restrictivas de psicoterapia pueden agruparse bajo el nombre de *psicoterapias en sentido estricto*. La mayoría de los estudios de la historia de la psicoterapia coinciden en reconocer que hasta entrado el siglo XIX no existieron prácticas psicoterapéuticas que cumplieran los criterios de *psicoterapia en sentido estricto*.<sup>37</sup> Sin embargo, estos mismos estudios señalan que desde los inicios de las primeras civilizaciones fueron habituales las actividades dirigidas al alivio del malestar anímico basadas en métodos que hoy podríamos llamar *psicológicos*.<sup>38</sup> Estas actividades pertenecen a un grupo de prácticas psicoterapéuticas que no se ajustan a la definición de *psicoterapia en sentido estricto* y que, a lo largo de la historia han recibido distintas etiquetas: *therapeia tēs psuchēs* (terapia del alma), curación por la

---

<sup>33</sup> Véanse, entre otros, EVANS, C. y otros (2002), FONAGY, P. (2010), GUIMÓN, J. (2004), KAZDIN, A.E. (2009), POCH, J. y ÁVILA, A. (1998).

<sup>34</sup> Sobre este punto, la publicación de trabajos de psicoanalistas como Otto Kernberg (1928-), Peter Fonagy (1952-) o Falk Leichsenring (1955-) han contribuido de manera fundamental a consolidar el papel del psicoanálisis dentro del grupo de los tipos de psicoterapias que han demostrado eficacia en estudios empírico-estadísticos, BATEMAN, A. y FONAGY, P. (2008), FONAGY, P. (2010), KERNBERG, O.F. y otros (2008), LEICHSENRING, F. (2005), LEICHSENRING, F. y RABUNG, S. (2008), LEICHSENRING, F. y RABUNG, S. (2011).

<sup>35</sup> POCH, J. y ÁVILA, A. (1998), p. 19.

<sup>36</sup> La *base emocional* es un punto de indefinición. ¿Qué significa *base emocional*? Desgraciadamente ni Wolberg ni Poch y Ávila responden a esta cuestión.

<sup>37</sup> GILL, C. (1985), p. 307. «Una de las numerosas novedades de la medicina decimonónica —escribe López Piñero— fue la psicoterapia en sentido estricto», LÓPEZ PIÑERO, J. M. (2002), p. 11.

<sup>38</sup> Incurro en un deliberado presentismo histórico al etiquetar como “psicológicos” unos métodos anteriores a la aparición de la psicología como disciplina de estudio. Sobre el problema metodológico del presentismo histórico y su inevitabilidad en la investigación histórica, véase “1.1.5. Presentismo histórico y etnocentrismo cultural”.

palabra, o curación por el espíritu.<sup>39</sup> Parafraseando a López Piñero podríamos decir que la *therapeia tēs psuchēs*, la curación por la palabra o la curación por el espíritu, pertenecen al conjunto de las *psicoterapias en sentido amplio*.<sup>40</sup>

Por supuesto, el significado de los conceptos de *alma* y *enfermedad mental* en cada época y en cada marco cultural han condicionado el desarrollo y el empleo de distintos métodos de curación del malestar anímico, es decir, de diferentes tipos de *psicoterapias en sentido amplio*. Los griegos clásicos no establecían una firme distinción entre mente y alma. De hecho, la palabra *psykhé* equivale, sin clara distinción, tanto a mente como a alma.<sup>41</sup> El hombre homérico no tenía un concepto unificado de lo que nosotros llamamos *alma* o *mente*. Entre la *psykhé* (alma) y el *soma* (cuerpo), no había antagonismo fundamental; antes bien, la *psykhé* era el correlato mental del *soma*.<sup>42</sup> En la obra de Homero la actividad mental no aparece como algo diferenciado de la actividad física, sino que ambas se confunden en una amalgama «de mente y corazón, de pensamiento y emoción».<sup>43</sup>

Las *psicoterapias en sentido amplio* forman un grupo muy heterogéneo y de difícil clasificación, que incluye tanto las *psicoterapias en sentido estricto* como todas las demás actividades psicoterapéuticas, es decir, aquellas que no cumplen los criterios de *psicoterapia en sentido estricto*. Es importante señalar que la variedad y heterogeneidad de los tipos de psicoterapia se encuentra también en el grupo de las *psicoterapias en sentido estricto*.<sup>44</sup> Recientemente —en 2009—, Glenn Gabbard y Mardi Horowitz lo han afirmado con contundencia: «existen múltiples formas de acción psicoterapéutica».<sup>45</sup>

Por tanto, después de lo dicho hasta ahora, estamos en condiciones de precisar que la palabra *psicoterapia* del título de esta tesis se refiere al estudio de los *remedios psicoterapéuticos* —es decir, de las *psicoterapias en sentido amplio*— que aparecen en el *Quijote*.

---

<sup>39</sup> Las expresiones *curación del alma*, *curación por la palabra* y *curación por el espíritu*, que aquí utilizo como sinónimos, han sido tomadas, respectivamente, de GILL, C. (1985), p. 307, LAÍN ENTRALGO, P. (2005), y ZWEIG, S. (2006).

<sup>40</sup> A medio camino entre las *psicoterapias en sentido estricto* y las *psicoterapias en sentido amplio* se sitúa la definición de *psicoterapia* que Anthony Storr formula en su libro *The art of psychotherapy* (*El arte de la psicoterapia*): «el arte de aliviar las dificultades personales mediante el uso de la palabra y de la relación personal-profesional» (la traducción es mía); tomado de GILL, C. (1985), p. 311.

<sup>41</sup> BREMMER, J. N. (2002), p. 17-23, DODDS, E. R. (2003), p. 136, SIMON, B. (1984), p. 21-30.

<sup>42</sup> DODDS, E. R. (2003), p. 136.

<sup>43</sup> SIMON, B. (1978), p. 59. Por otro lado, desde la antigua Grecia hasta la actualidad, los estudiosos del concepto de *psykhé* se han dividido en dos facciones: la «fiscalista», en el que destacan Homero, los poetas arcaicos griegos y los presocráticos, y la «mentalista», iniciada por Sócrates y Platón, FRAMPTON, M. F. (1988), p. 265-284.

<sup>44</sup> Tokosz Karasu identificó, en la década de 1980, más de cuatrocientos tipos de *psicoterapias en sentido estricto*, KARASU, T.B. (1986).

<sup>45</sup> GABBARD, G.O. y HOROWITZ, M.J. (2009), p. 517.

La función psicoterapéutica de las *psicoterapias en sentido amplio* no puede ser ajena al mecanismo terapéutico de las *psicoterapias en sentido estricto*. Como hemos apuntado, se desconocen los factores responsables, en última instancia, del efecto curativo de la psicoterapia.<sup>46</sup> Sin embargo, sí sabemos que existe un elemento común y básico a todas las intervenciones psicoterapéuticas: la relación terapéutica entre terapeuta y enfermo.<sup>47</sup> La relación —o alianza— terapéutica es responsable, en buena medida, de la acción curativa de la psicoterapia y está presente en todas las formas de psicoterapia, tanto en las diferentes modalidades de las psicoterapias en *sentido estricto* como en las de *sentido amplio*.<sup>48</sup> De hecho, la reciente investigación empírica sobre la eficacia de la psicoterapia encuentra que la técnica psicoterapéutica específica explica únicamente el 12-15% de las diferencias en los resultados de la psicoterapia, siendo la relación terapéutica el mejor predictor de buena respuesta clínica.<sup>49</sup>

Por supuesto, no existe una definición única de este concepto, pero podemos decir que la relación terapéutica consiste en la vivencia de ser ayudado y de avanzar en la consecución de metas u objetivos junto con el terapeuta.<sup>50</sup> Así, el componente de relación humana se erige como el principal factor terapéutico de toda intervención psicoterapéutica. «La relación terapéutica trasciende la técnica y es el mejor predictor de respuesta clínica», afirman los psicoterapeutas Glenn Gabbard y Mardi Horowitz.

El clínico estadounidense Saul Rosenzweig (1907-2004) vaticinó, en 1936, que las diferentes modalidades de psicoterapia participaban de uno o varios factores comunes y que la acción curativa residía en estos factores comunes, y no en las diferencias técnicas específicas de cada orientación. Rosenzweig recurrió a una famosa escena de la obra *Alicia en el País de las Maravillas*<sup>51</sup> para ilustrar la falta de diferencia, en cuanto a resultados, entre los distintos métodos de psicoterapia.<sup>52</sup>

Alicia es testigo de la «carrera loca», en la que los participantes corren sin que se anuncie la salida ni se establezca la meta. Al terminar, los corredores preguntan al

---

<sup>46</sup> GABBARD, G.O. (2006), p. 1667, GABBARD, G.O. y WESTEN, D. (2003), LEAR, J. (2003).

<sup>47</sup> GABBARD, G.O. y HOROWITZ, M.J. (2009), GABBARD, G.O. y WESTEN, D. (2003).

<sup>48</sup> Sobre este apasionante asunto pueden consultarse, entre otros, GABBARD, G.O. y WESTEN, D. (2003), HORVATH, A.O. y LUBORSKY, L. (1993), HORVATH, A.O. (2000), HORVATH, A.O. y otros (2011), HORVATH, A.O. y SYMONDS, D. (1991), LUBORSKY, L. y otros (1975), LUBORSKY, L. y otros (1985), PRIEBE, S. y MCCABE, R. (2008), ROSENZWEIG, S. (1936). Por otro lado, un reciente análisis comparativo entre distintas formas de psicoterapia ha mostrado que la relación terapéutica *per se* explica hasta el 45% de la eficacia de la terapia, independientemente de la técnica terapéutica empleada, SCOTT, J.G. y otros (2008), p. 315.

<sup>49</sup> NORCORSS, J.C. (2000).

<sup>50</sup> GABBARD, G.O. y HOROWITZ, M.J. (2009), p. 519.

<sup>51</sup> Novela escrita por Charles Lutwidge Dodgson, más conocido por el seudónimo de Lewis Carroll, y publicada por primera vez en Londres en 1865.

<sup>52</sup> ROSENZWEIG, S. (1936). Sobre el legado de la tesis de Saul Rosenzweig, véase DUNCAN, B.L. (2002).

pájaro Dodo «¿quién ha ganado?». El Dodo se entrega a largas cavilaciones y, al fin, responde: «Todos hemos ganado, y todos tenemos que recibir un premio».<sup>53</sup>



**FIGURA 1**

Alicia con el pájaro Dodo.  
Ilustración de John Tenniel,  
procedente de la primera  
edición de *Alicia en el País de  
la Maravillas* (McMillan,  
Londres, 1865).

Imagen tomada de la página web  
[http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:De\\_Alice's\\_Abenteuer\\_im\\_Wunderland\\_Carroll\\_pic\\_10.jpg](http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:De_Alice's_Abenteuer_im_Wunderland_Carroll_pic_10.jpg)

Lester Luborsky (1920-2009) rescató en 1975 la metáfora del veredicto del pájaro Dodo en un artículo titulado *Comparative studies of psychotherapies: Is It True That "Everyone Has Won and All Must Have Prizes"* (*Estudios comparativos de psicoterapias: ¿Es cierto que "Todos hemos ganado, y todos tenemos que recibir un premio"?*).<sup>54</sup> Desde entonces, la relación terapéutica ha recibido una atención creciente de buena parte de los profesionales de las psicoterapias. Numerosos trabajos formulados desde diferentes orientaciones teóricas han coincidido en resaltar el papel fundamental de la relación terapéutica en el proceso de curación psicoterapéutica,<sup>55</sup> e incluso en el de curación, mejoría o cumplimiento del tratamiento de enfermedades médicas crónicas como la diabetes, la cardiopatía isquémica, la hipertensión, la infección VIH o el cáncer.<sup>56</sup>

Evidentemente, el proceso de cambio que sucede en la psicoterapia es el resultado de la interacción de distintos factores. El psiquiatra y psicoanalista Hans Loewald (1906-1993) señaló, en 1960, que el cambio terapéutico en psicoanálisis no

<sup>53</sup> «At least the Dodo said, 'Everybody has won, and all must have prizes'», CARROLL, L. (1993), p. 34.

<sup>54</sup> LUBORSKY, L. y otros (1975).

<sup>55</sup> Recomiendo la consulta, entre otros, de los siguientes trabajos: BRABAN, A. y otros (2009), CAIN, D.J. (2007), CRESPO, L.F., y FRAGUAS, G. (2009), GABBARD, G.O., y HOROWITZ, M.J. (2009), GABBARD, G.O., y WESTEN, D. (2003), HORVATH, A.O. (2000), HORVATH, A.O., y LUBORSKY, L. (1993), HORVATH, A.O., y otros (2011), HORVATH, A.O., y SYMONDS, D. (1991), LUBORSKY, L. y otros (1985), LUBORSKY, L. y otros (2002), MARTIN, D.J. y otros (2000), PRIEBE, S. y otros (2011), PRIEBE, S., y MCCABE, R. (2008), SMITH, M.L., y GLASS, G.V. (1977). La relación terapéutica en la literatura cobra un valor especial en la obra cumbre de Dante, *La Divina Comedia*. El psicoanalista Nathan Szajnberg ha dedicado un excelente artículo al papel de la relación terapéutica en el *Infierno* de Dante, SZAJNBERG, N.M. (1996).

<sup>56</sup> LARSON, E.B. y YAO, X. (2005), LITTLE, M. (2005), SCHNEIDER, J. y otros (2004), SCOTT, J.G. y otros (2008).

es simplemente una consecuencia de la técnica empleada, sino del hecho de que el encuentro clínico permite el desarrollo de una nueva relación de objeto entre paciente y terapeuta.<sup>57</sup>

Esto no implica que las técnicas específicas no sean fundamentales en psicoterapia. Los mismos métodos de investigación empleados para demostrar de forma empírica la eficacia de las psicoterapias han permitido demostrar la eficacia de las técnicas específicas, como la interpretación psicoanalítica.<sup>58</sup> No en vano, la interpretación constituye un pilar inexcusable de toda psicoterapia psicoanalítica. Sin embargo, su acción terapéutica no puede deslindarse de la que proporciona la relación terapéutica *per se*. «No hay una clara delimitación entre los aspectos interpretativos y relacionales de la acción terapéutica», asegura Glen Gabbard.<sup>59</sup>

El marco conceptual que proporciona la curación mediante la relación terapéutica puede aplicarse sin dificultad al estudio de la curación por la palabra en el *Quijote*, como urdimbre de toda terapia interpersonal. La palabra, articulada en el diálogo, sirve de estructura a las relaciones humanas que dan forma a los procesos de cambio psicoterapéutico que aparecen en el *Quijote*. Asimismo, la ausencia de un marco teórico y una finalidad terapéutica primaria no restan valor psicoterapéutico a las intervenciones que estudiaremos en la obra de Cervantes.

Para evitar confusiones terminológicas, a partir de ahora y durante el resto de la tesis, emplearé de forma indistinta las expresiones *psicoterapias en sentido amplio* y *remedios psicoterapéuticos*.

Por todo lo anterior, y con el fin de fundamentar la legitimidad histórica del estudio de los *remedios psicoterapéuticos* en el *Quijote*, presento, en el apartado “1.2.- Un recorrido por la historia de la psicoterapia”, una mirada crítica y panorámica del uso de los *remedios psicoterapéuticos* desde la antigüedad hasta la época en que vivió Cervantes.

---

<sup>57</sup> Sobre este punto, véase *Rethinking therapeutic action*, GABBARD, G.O., y WESTEN, D. (2003).

<sup>58</sup> Véase GABBARD, G.O. (2006), DOERING, S. y otros (2010), HØGLEN, P. y otros (2008).

<sup>59</sup> GABBARD, G.O., y WESTEN, D. (2003), p. 824. Otro tema es la ventaja potencial de algunas técnicas en determinadas situaciones clínicas. Por ejemplo, en un estudio con pacientes con diferentes diagnósticos la psicoterapia de orientación dinámica obtuvo mejores resultados a medio-largo plazo que la cognitivo-conductual, WATZKE, B. y otros (2010). Sin embargo, la terapia cognitiva resultó ser mejor que la mera intensificación de visitas convencionales en la prevención de inicio de sintomatología psicótica en personas clasificadas como de alto riesgo de psicosis, MORRISON, A.P. y otros (2007). Para profundizar en esta materia recomiendo la lectura de los siguientes trabajos: BATEMAN, A., y FONAGY, P. (2009), CLARKIN, J.F. y otros (2007), GIESEN-BLOO, J. (2006), McMAIN, S.F. y otros (2009), VAN ASSELT, A.D. I. y otros (2008).

### 1.1.3.2. El *Quijote* como campo de estudio de la curación por la palabra

El *Quijote* es una novela de ficción. No es un reportaje, una historia clínica ni una crónica sobre la sociedad de la época. ¿Cómo puede, entonces, ser un adecuado campo de estudio del empleo de *remedios psicoterapéuticos*?

Aristóteles, en su *Poética*, explica que «el historiador y el poeta<sup>60</sup> no difieren por decir las cosas en verso o no (pues sería posible poner las obras de Heródoto en verso y no sería menos una historia en verso que sin él), sino que difieren en que uno dice lo que ha ocurrido y el otro qué podría ocurrir».<sup>61</sup> El bachiller Sansón Carrasco, en conversación con Quijote y Sancho, recoge el testigo de Aristóteles y explica:

Uno es escribir como poeta y otro como historiador: el poeta puede contar, o cantar las cosas, no como fueron, sino como debían ser; y el historiador las ha de escribir, no como debían ser, sino como fueron, sin añadir ni quitar a la verdad cosa alguna [*DQ*, II, cap. 3, p. 708].

Efectivamente, el poeta —digamos Cervantes o el narrador del *Quijote*— no se debe al testimonio de lo sucedido, pero sí a la verosimilitud de lo posible. Al menos, de lo posible en clave mitológica o poética, es decir, dentro del margen de lo que, como bien advierte Sansón Carrasco, debería ser.<sup>62</sup> Por ello, la poesía épica y la historia son disciplinas hermanas, próximas y, a menudo, complementarias. «En las representaciones plásticas colectivas, Clío, la musa de la Historia, está siempre muy cerca de Calíope, la musa de la poesía heroica».<sup>63</sup> Los primeros textos de la historia de la humanidad no son sino poderosos poemas épicos fundacionales: el *Gilgamesh* mesopotámico, la *Ilíada* homérica, la *Biblia* judía, el *Beowulf* anglosajón, la *Völsunga saga* nórdica, el *Nibelungenlied* alemán, el *Majábharata* indio o el *Popol Vuh* maya.

El *Quijote* es un texto épico renacentista, la gran epopeya del comienzo de la modernidad. «Don Quijote, el caballero errante que cree pertenecer al viejo orden, es *par excellence* el héroe de la Modernidad».<sup>64</sup> De ahí su tono melancólico y crepuscular, su querencia por lo irónico y lo burlesco, su dimensión inabarcable y poliédrica.

---

<sup>60</sup> Aristóteles se refiere al poeta épico, del que es heredero el novelista. Y, entre todos, Cervantes es el *poeta* por excelencia.

<sup>61</sup> ARISTÓTELES (2003), p. 73 [*Poética* 1451b].

<sup>62</sup> Sobre la disquisición de Sansón Carrasco sobre las diferencias entre la historia y la poesía, véase CASCARDI, A.J. (2000).

<sup>63</sup> DE CUENCA, L.A. (2011), p. 13.

<sup>64</sup> Sentencia Claudio Magris, MAGRIS, C. (2005), p. 108.

Por todo ello, el *Quijote* constituye un escenario privilegiado de la vida renacentista, un magnífico fresco, un «fiel reflejo de ese mundo de hidalgos y escuderos, de cabreros y disciplinantes, duques y frailes, pícaros y galeotes, galeras y rebaños, ventas, cabañas y castillos en que encarnó y cobró vida nuestra cultura nacional en su época de máximo apogeo».<sup>65</sup>

Pedro Laín Entralgo sentó las bases del estudio de la curación por la palabra en la antigüedad a partir del análisis de textos literarios. En *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Laín impone una rigurosa lectura y una perenne mirada crítica que permite formular el estudio de la curación por la palabra mediante el análisis de textos literarios del pasado.<sup>66</sup> El bosquejo histórico que he trazado en el apartado “1.2. Un recorrido por la historia de la psicoterapia” ha seguido las enseñanzas de Laín en este campo.

Medio siglo antes de la publicación de los estudios de Laín Entralgo, Sigmund Freud (1856-1939) analizó el empleo de remedios psicoterapéuticos en el relato *La Gradiva* del escritor alemán Wilhelm Jensen (1837-1911). Su trabajo *El delirio y los sueños en la ‘Gradiva’, de W. Jensen*,<sup>67</sup> publicado en 1907, constituye el primer estudio sistematizado sobre el uso de *recursos psicoterapéuticos* en un texto literario. De forma esquemática, la *Gradiva* narra las vicisitudes de Norberto Hanold, un joven arqueólogo alemán de finales del siglo XIX, que confunde, de forma delirante, a la hermosa Zoe Bertgang con una pompeyana rediviva del siglo II, bautizada por él mismo con el nombre de Gradiva.<sup>68</sup> En su análisis del relato, Freud defiende el valor psicoterapéutico de la actuación de Zoe sobre Hanold, otorgándole intención curativa y comparándola con la labor que un clínico podría desarrollar con un paciente.

Si la muchacha en cuya figura ha encarnado Hanold a su Gradiva se adapta tan de buen grado al delirio del joven arqueólogo —afirma Freud— es, probablemente, para librarle de él. No existe otro camino para ello, y la contradicción alejaría esta única posibilidad de cura. El mismo tratamiento médico de tal dolencia psíquica —continúa Freud— no tendría tampoco más remedio que situarse, al principio, en el plano de la fantástica construcción mental del sujeto.<sup>69</sup>

---

<sup>65</sup> He tomado la cita del profesor José María Jover Zamora de MONTERO REGUERA, J. (1997), p. 31.

<sup>66</sup> Véanse *La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal*, LAÍN ENTRALGO, P. (1958a), *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, LAÍN ENTRALGO, P. (1958b) y *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, LAÍN ENTRALGO, P. (2005).

<sup>67</sup> FREUD, S. (1981), vol. 2, p. 1285-1336 [XXXIII, *El delirio y los sueños en la ‘Gradiva’, de W. Jensen*].

<sup>68</sup> Por supuesto, recomendando leer el texto de Freud, así como el relato de Jensen, JENSEN, W. (2005).

<sup>69</sup> FREUD, S. (1981), vol. 2, p. 1294 [XXXIII, *El delirio y los sueños en la ‘Gradiva’, de W. Jensen*].

Zoe guía a Hanold en el descubrimiento del sentido de su delirio y permite así su curación. Freud califica la acción de Zoe, sin ambages, como «tratamiento psíquico».<sup>70</sup> Al hacerlo, inaugura el todavía exiguo territorio del estudio del uso de los *remedios psicoterapéuticos* en las obras literarias.



**FIGURA 2**

Bajorrelieve de Gradiva.  
Esta imagen sirvió de modelo  
para la novela de Jensen.  
Original en el Museo Vaticano.

Imagen tomada de la página web  
<http://en.wikipedia.org/wiki/Gradiva>

Por supuesto, la aproximación al estudio de los *remedios psicoterapéuticos* en el *Quijote* reconoce la condición de personajes literarios de don Quijote, Sancho y demás figurantes del libro. Sigmund Freud, en su análisis de la *Gradiva*, se formula esta misma cuestión: «hemos considerado las manifestaciones y actividades psíquicas de Norberto Hanold y de Zoe Bertgang como si éstos fuesen individuos reales y no ficciones poéticas».<sup>71</sup> Freud sostiene que esta circunstancia no es un problema para su análisis porque «parece constituir el poético relato tan fidelísima copia de la realidad, que no presentaríamos la menor objeción si, en lugar de titularlo de dicho modo —*Gradiva, una fantasía pompeyana*—, lo hubiese calificado de estudio psiquiátrico». Más aún, Freud considera que «la obra de Jensen constituye un estudio psiquiátrico».<sup>72</sup>

<sup>70</sup> «El tratamiento psíquico a que Zoe había sometido a Hanold había ejercido ya su total efecto curativo», sentencia Freud, FREUD, S. (1981), vol. 2, p. 1302 [XXXIII, El delirio y los sueños en la ‘Gradiva’, de W. Jensen].

<sup>71</sup> FREUD, S. (1981), vol. 2, p. 1305 [XXXIII, El delirio y los sueños en la ‘Gradiva’, de W. Jensen].

<sup>72</sup> FREUD, S. (1981), vol. 2, p. 1306 [XXXIII, El delirio y los sueños en la ‘Gradiva’, de W. Jensen]. Por supuesto, Freud no cree que la intención de Jensen fuera redactar un estudio psiquiátrico, sino una obra literaria.



La opinión de Freud con respecto a *Gradiva* es perfectamente aplicable al *Quijote*. Incluso podríamos decir que con mayor motivo que en la *Gradiva*, puesto que en el *Quijote* los personajes gozan de un pleno valor identitario en el mundo que presenta Cervantes, es decir, poseen identidades propias en el escenario de realidad en que se desarrolla la historia. El *Quijote* alberga la virtud de presentar al lector un mundo que puede ser tomado como real y en el que los personajes actúan como personas *reales*. Este marco realista, conseguido gracias al efecto literario que Torrente Ballester llama *principio de realidad suficiente*,<sup>73</sup> permite la existencia de las relaciones interpersonales necesarias para que se den actuaciones psicoterapéuticas.

Todo ello es posible porque los personajes de novela, cuando son bien logrados, como es el caso del *Quijote*, «tienen *concordancia psicológica*, es decir, una íntima coherencia entre su modo de sentir, de pensar y de actuar».<sup>74</sup> De hecho, la lógica de los personajes opera más allá de su carácter literario y les confiere un valor de individuos, cuyo devenir se puede ubicar en un escenario de representación de la vida cotidiana que admite el estudio de los *remedios psicoterapéuticos*.

Aquí merece la pena señalar la clásica distinción entre personajes planos y redondos.<sup>75</sup> Los personajes planos son denominados “tipos” o caricaturas. En su forma más pura, están contruidos alrededor de una única idea o cualidad. Cuando existe más de un factor en ellos, entonces ya estamos en el comienzo de la curva hacia lo redondo. Los personajes redondos aparecen ante el lector como personas, es decir, conllevan una verosimilitud que permite al lector, por inferencia, percibir y reconstruir el efecto de un verdadero aparato psicológico y convidan, así, a la identificación con ellos.<sup>76</sup> Los personajes del *Quijote* son, de acuerdo con esta distinción, personajes redondos.

Por otro lado, la primacía del diálogo en la construcción del discurso narrativo del *Quijote* propicia un clima vivo, dinámico, un espacio habitado que se erige, en palabras del crítico literario Bajtin, en «campo de la percepción de los valores y de la representación del mundo».<sup>77</sup>

Los protagonistas del *Quijote* son personajes que habitan un mundo definido, pero no delimitado —constreñido— por la propia novela. Es decir, salen de la novela para recorrer los caminos del mundo. Y de esta manera tienen un carácter asimilable a

---

<sup>73</sup> TORRENTE BALLESTER, G. (2004), p. 55-97.

<sup>74</sup> PEÑA Y LILLO, S. (1993), p. 40.

<sup>75</sup> Edward M. Forster (1879-1970) introdujo estos conceptos en *Aspectos de la novela* (1927).

<sup>76</sup> Véase SULLÁ, E. (2001), p. 35-38

<sup>77</sup> GÓMEZ, F.V. (1985), p. 51. La estimulante tesis de Batjin puede consultarse en BAJTIN, M. (1974).

otros escenarios posibles, permitiendo el estudio de la curación por la palabra como si fueran lo que son, es decir, personajes de su época. Debido a la solidez de la lógica de los personajes, a su formulación identitaria, resulta superfluo que sean seres ficticios, que no sean ni hayan sido personas *reales* en un mundo *real*.<sup>78</sup> Podríamos decir, con Torrente, que en el *Quijote* la realidad es un elemento funcional, pero también una condición *sine qua non*.<sup>79</sup>

Un aspecto adicional de la novela acude ahora a nuestra ayuda. A menudo se ha defendido el valor de la libertad como elemento central en el *Quijote*.<sup>80</sup> Los personajes de la obra parecen gozar de libertad para decidir y obrar. Cervantes no se erige en guía omnipotente de los destinos de los personajes. Al contrario, «presenta los conflictos humanos, los errores de la conducta, para que sea el lector quien juzgue». <sup>81</sup> De aquí que el carácter de realidad del *Quijote* se deba, en buena parte, a la libertad que respiran sus personajes.<sup>82</sup>

Por supuesto, la crónica de toda *realidad* asume una inevitable condición ficticia, a menudo no menos alejada de lo ficticio que los propios relatos de ficción. En el *Quijote*, la creación fantástica, inventada, opera a partir de unas *reglas de realidad* —a los personajes se les imponen los límites frustrantes de la realidad—, que confieren a la obra un valor de escenario de vida cotidiana. Pero todos los personajes de ficción de cualquier tiempo, cultura o nacionalidad, siguen la misma ley: «viven dentro de un mundo que, al mismo tiempo, les constituye en lo que son y les sirve de espacio vital». <sup>83</sup>

La ficción no está tan lejos de la historia como en un principio podría parecer. El pensador francés Paul Ricoeur (1913-2005) reflexiona sobre este punto y recuerda las palabras de Aristóteles, quien, refiriéndose a la tragedia griega, afirma que «la poesía es más filosófica y noble que la historia, pues la poesía dice más bien las cosas generales y la historia, las particulares». <sup>84</sup> Este principio no permite, por sí mismo, legitimar una lectura del *Quijote* como materia de trabajo de la tesis. Sin embargo, sí

---

<sup>78</sup> «Es por esta obediencia a la lógica del personaje por lo que Don Quijote es tan creíble como loco y como cuerdo, sin que en ningún momento se entre en contradicción», afirma Castilla del Pino. El propio Castilla del Pino cita a Américo Castro cuando asegura que «el núcleo radical del Quijote yace en el hecho de que sus personajes parezcan seres vivos de carne y hueso». Y Castilla del Pino añade «Para mí, el gran tema de Cervantes, en el Quijote y en el resto de su obra, no es la locura sino la vida humana», CASTILLA DEL PINO, C. (2005), p. 23 y p. 60, respectivamente.

<sup>79</sup> TORRENTE BALLESTER, G. (2004), p. 93.

<sup>80</sup> Véanse los ensayos que conforman *Cervantes y la libertad*, de Luis Rosales, ROSALES, L. (1996).

<sup>81</sup> AYALA, F. (2005), p. 30-31.

<sup>82</sup> Sobre la libertad en el Quijote y su relación con la individualidad de los personajes, véase “1.2.16.3. El concepto de individuo en la época del *Quijote*”.

<sup>83</sup> ROSALES, L. (1996), p. 506.

<sup>84</sup> ARISTÓTELES (2003), p. 73 [*Poética* 1451 b5-6]. Sobre la cita de Ricoeur, véase RICOEUR, P. (1999), p. 155.

podemos, con Ricoeur, concertar que «la historia y el relato de ficción se encuentran imbricados en el nivel de la *elaboración de trama*». Y la trama, asegura Ricoeur, «depende de la *prâxis* de la narración y, por tanto, de una pragmática del habla».<sup>85</sup> De aquí podemos extraer, sin caer en laberintos lingüísticos, que el habla viva del *Quijote* constituye su verdadera trama y que es en la urdimbre de la pragmática del habla de la obra donde reside el valor del *Quijote* como escenario de representación de la vida cotidiana de la época.

Esta aproximación requiere del apoyo de proyectos como el formulado en *El mundo social de "El Quijote"* de Salazar Rincón, en el que se estudian los tipos de relación estamental —con énfasis en los grados y modos de la jerarquía nobiliaria—, la vida rural y los conceptos de honor y limpieza de sangre que impregnaron y condicionaron el tejido social de la España —las Españas— del *Quijote*.<sup>86</sup> Para ello el autor utiliza como telón de fondo, y como material de trabajo, la obra de Cervantes, y sobre todo el *Quijote*. El planteamiento parte de la opinión, apuntada ya a finales del siglo XIX y principios del XX de que el *Quijote* «es la gran novela social de la España de comienzos del siglo XVII».<sup>87</sup>

Aunque esta idea se ha convertido en un lugar común y han sido muchos los que han abusado de ella, convengo, con Salazar Rincón, en que no deja por ello de tener una especial vigencia. El *Quijote*, sin ser una novela social, comunica al lector con una realidad social viva y permite así utilizar sus páginas como documento de estudio de la sociedad de la época. En 1903, Tomás Carreras y Artau consideró que el *Quijote* ofrece una representación del modo de pensar, de sentir y de obrar de las personas del siglo XVI. Con cuidado de no caer en el positivismo acrítico que a menudo acompaña a estas reflexiones, podemos rescatar la opinión de Antonio Domínguez, quien afirma que los primeros capítulos de la segunda parte del *Quijote* son «esenciales para el conocimiento de éste [linajes y relaciones laborales] y otros aspectos de la sociedad española coetánea».<sup>88</sup>

Todo lo expuesto sirve de apoyo para la utilización del *Quijote* como campo de estudio de la curación por la palabra. Como apunte final a este apartado, rescato la voz de Freud con respecto al papel histórico de los poetas en el análisis de los fenómenos mentales: «Todos los poetas dignos de tal nombre han transgredido este

---

<sup>85</sup> RICOEUR, P. (1999), p. 180. Y la trama, afirma Ricoeur, «depende de la *prâxis* de la narración y, por tanto, de una pragmática del habla», RICOEUR, P. (1999), p. 172.

<sup>86</sup> SALAZAR RINCÓN, J. (1986).

<sup>87</sup> Los autores citados son Morel-Fatio, Salcedo Ruiz o Puyol Alonso. He tomado de cita entrecomillada, original de Morel-Fatio, de SALAZAR RINCÓN, J. (1986), p. 10.

<sup>88</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. (2004), p. 102.

precepto [evitar todo contacto con la psiquiatría] y han considerado como su misión verdadera la descripción de la vida psíquica de los hombre, llegando a ser no pocas veces, precursores de la ciencia psicológica».<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> FREUD, S. (1981), vol. 2, p. 1306 [XXXIII, El delirio y los sueños en la ‘Gradiva’, de W. Jensen].

### 1.1.4. Material y textos consultados

El texto básico de referencia de la tesis ha sido el *Quijote*, según la edición del Instituto Cervantes, publicada en Barcelona en 2004 por la editorial Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores,<sup>90</sup> disponible de forma gratuita en página web de la Biblioteca Nacional de España (<http://quijote.bne.es/libro.html>). Este *Quijote* incluye las dos partes de la obra: *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (1605) y *El ingenioso caballero don Quijote de la Mancha* (1615).

Las fuentes adicionales han sido seleccionadas de dos maneras. En primer lugar, he escogido textos que por su reconocido prestigio o por la relación con el tema de la tesis fueran relevantes para la elaboración de los capítulos de introducción o de las secciones centrales de la tesis. En segundo lugar, he realizado una búsqueda sistemática de las publicaciones que contienen en su título o su resumen *términos clave* relacionados con el tema de la tesis. Para ello he introducido las palabras “Quijote”, “Cervantes”, “psicoterapia”, “curación” y “palabra”, con las conjunciones “Y” (AND en inglés, en buscadores en lengua inglesa) y “O” (OR en inglés) en los siguientes buscadores, bases de datos y archivos cervantinos:

*Historiografía de la psiquiatría española*<sup>91</sup>

Biblioteca Nacional de Madrid (<http://catalogo.bne.es/uhtbin/webcat>)

Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes  
(<http://www.cervantesvirtual.com/catalogo/index.jsp>)

Jstor (<http://www.jstor.org/>)

MedLine/PubMed (<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/>)

ISI web of knowledge (<http://www.accesowok.fecyt.es/>)

Bibliografía escogida sobre Cervantes y la medicina publicada en *Panace@*, vol. 6, n. 21-22. Septiembre-diciembre, 2005, p. 399-402  
([http://medtrad.org/panacea/IndiceGeneral/n\\_21-22\\_resenias\\_Redaccion.pdf](http://medtrad.org/panacea/IndiceGeneral/n_21-22_resenias_Redaccion.pdf))

---

<sup>90</sup> CERVANTES, M. (2004) [*Don Quijote*]. La obra está presentada en estuche de cartón con dos volúmenes; el primer volumen incluye varios artículos de introducción a la obra, seguidos de los dos *Quijotes* (*El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, 1605; y *El ingenioso caballero don Quijote de la Mancha*, 1615) con anotaciones al texto; el segundo volumen recoge una extensa bibliografía cervantina y varios trabajos sobre el *Quijote* en su contexto social y cultural.

<sup>91</sup> LÁZARO, J. y BUJOSA, F. (2000).

Bibliografía internacional online sobre Cervantes ("Cervantes International Bibliography Online", [http://cervantes.tamu.edu/abc94\\_2.html](http://cervantes.tamu.edu/abc94_2.html)), editada por Eduardo Urbina.

Una vez completada esta búsqueda realicé un cribado manual de aquellos textos que mejor se adaptaban a las características de esta tesis. La sección "9.- bibliografía" presenta una relación alfabética de los textos empleados en la preparación de la tesis.

### 1.1.5. Presentismo histórico y etnocentrismo cultural en el estudio de la psicoterapia en el *Quijote*

La investigación histórica debe afrontar el intrincado ardid metodológico que supone estudiar el pasado desde el presente. Al historiador le corresponde la tarea de estudiar los datos del pasado sin incurrir en el desliz del uso de conceptos presentes para interpretarlos. Esta cuestión metodológica, denominada *anacronismo* o *presentismo* historiográfico, ha sido —y es hoy en día— habitual en los estudios históricos.

Gregory Zilboorg, en su reputada *Historia de Psicología Médica*, afirmó que Juan Luis Vives «llegó a reconocer la verdadera naturaleza de los celos patológicos».<sup>92</sup> Zilboorg incurre con descaro en *anacronismo*, ya que, por un lado, demuestra una manifiesta *proyección retrospectiva* del concepto presente de celos patológicos y, por otro, asume que el concepto presente —actual— de los celos patológicos comprende la «verdadera naturaleza» del concepto.<sup>93</sup>

Desde el siglo XIX se han levantado distintas voces contra el *anacronismo*, reivindicando un *historicismo historiográfico*. En 1829 el psiquiatra alemán Heinrich Damerow defendió la necesidad de una perspectiva histórica en la investigación del pasado.<sup>94</sup> Unos años después, en la década de 1880, el helenista Erwin Rohde escribió una carta dirigida a su amigo Nietzsche. En ella afirma que «el arte supremo del historiador consiste, precisamente, en no deslizarse en la materia, desde la cátedra, ningún “pensamiento fundamental”, para descubrir y exponer, pensando intuitivamente, la esencia y los actos del pasado, no como los descubre y expone el siglo XIX de los racionalistas, sino como en su tiempo vivió y se desarrolló».<sup>95</sup>

En los años 30 del siglo XX, gracias a la publicación de los trabajos de autores como Herbert Butterfield o Hélène Metzger, la cuestión del presentismo cobró fuerza y

---

<sup>92</sup> ZILBOORG, G. (1967), p. 193.

<sup>93</sup> Sobre el presentismo anacrónico en la *Historia de la psicología médica* de Zilboorg, véase PORTER, R. y MICALE, M.S. (1994), p. 6-7. En línea con este uso *presentista* de los datos históricos, Peter Buckley ha comparado el riesgo que conlleva establecer una conexión directa entre el pensamiento antiguo y el nuestro —ciudadanos del siglo XXI— con lo que él llama falacia *adultomorfa*, consistente en la asunción de conocimiento del mundo infantil a partir del conocimiento de las fantasías y pensamientos adultos sobre la infancia, BUCKLEY, P. (2001), p. 456.

<sup>94</sup> Tomado de RISSE, G.B. (1969), p. 201-202.

<sup>95</sup> La cita de Rohde ha sido tomada de EKSTEIN, H. (1994), p. 11. Sin embargo, la advertencia de Rohde no evitó que en su gran obra *Psique* éste incurriera en *presentismo*. Hans Ekstein defiende en su prólogo a *Psique* que Rohde cae en la trampa presentista de la que él mismo alerta. Véase EKSTEIN, H. (1994). Existe una traducción castellana de *Psique* publicada por el Fondo de cultura económica, ROHDE, E. (1994).

conquistó un merecido espacio historiográfico.<sup>96</sup> Butterfield y Metzger, desde posiciones teóricas distintas pero complementarias, llamaron la atención sobre el error metodológico, históricamente asociado con la historiografía positivista, que suponen las lecturas y las interpretaciones anacrónicas de la historia.

Los trabajos de Butterfield tuvieron un importante impacto en la comunidad investigadora. Butterfield *inventó* la expresión “interpretación *Whig* de la historia” o *whiggismo* para criticar el modelo historiográfico que describía la historia política de Inglaterra en clave continuista y triunfalista, «como un progreso ininterrumpido hacia los ideales democráticos que, según se decía, representaba el partido *Whig* (liberal)». <sup>97</sup> Desde entonces se han utilizado las fórmulas *whiggismo* e “interpretación *Whig* de la historia” como sinónimos de *anacronismo* o *presentismo*.

Sin embargo, el *anacronismo historiográfico* no es un concepto de fácil definición. En términos generales, adopta una o varias de estas tres declinaciones, sin que en la práctica sea fácil deslindarlas entre sí.

En primer lugar, el *anacronismo* asume el uso de conceptos presentes para estudiar e interpretar el pasado y, desde aquí, acepta la imposición de categorías presentes para acotar e interpretar la documentación del pasado.<sup>98</sup> «La cuestión primordial no es clasificar la conducta de un grupo —escribe George Rosen—, aunque sus miembros parezcan raros con arreglo a los criterios usuales. Puede muy bien haber una esencia racional tras lo aparentemente irracional. Debemos examinar primero la conducta en su contexto antes de juzgarla». <sup>99</sup> En línea con este punto podemos situar el concepto de *misapplication of historical analogies* (mal uso de analogías históricas) como fórmula anacrónica de tender puentes entre el presente y el pasado.<sup>100</sup>

---

<sup>96</sup> Los trabajos *The Whig interpretation of History* (publicado en 1931) de Butterfield y *La méthode philosophique en histoire des sciences: Textes 1914-1939* de Metzger coronan el comienzo de esta nueva etapa en la historiografía contemporánea. Sobre el presentismo en las obras de de Butterfield y Metzger, véanse **MORO ABADÍA, Ó. (2008)** y **(2009)**. Sobre las distintas líneas de la investigación historiográfica, recomiendo el libro *Tendencias historiográficas actuales. Escribir Historia hoy* de Elena Hernández, **HERNÁNDEZ SANDOICA, E. (2004)**.

<sup>97</sup> He tomado la cita de **HUERTAS, R. (2001), p. 12**.

<sup>98</sup> Un ejemplo de ello es el uso de etiquetas psicopatológicas o clasificaciones diagnósticas *modernas* para explicar los comportamientos de los hombres de la antigüedad. Sobre esta cuestión Akerknecht insiste en que ser diferente no puede equipararse a ser psicopatológico, **AKERKNECHT, E.H. (1943)**. Sin embargo, la tentación de formular diagnósticos retrospectivos no ha sido ajena a grandes clínicos. Por ejemplo, Karl Jaspers defendió la condición esquizofrénica del profeta Ezequiel; véase **ROSEN, G. (1974), p. 81**. Sobre los problemas metodológicos del diagnóstico retrospectivo de esquizofrenia puede leerse **FRAGUAS, D. (2009)**. Como trasfondo, podemos citar las palabras de Rudolf Ekstein, quien enfatiza el «poder de la proyección, del deseo de atribuir creencias actuales y nociones científicas al pasado», **EKSTEIN, R. (1975), p. 247**.

<sup>99</sup> **ROSEN, G. (1974), p. 34**.

<sup>100</sup> Edelstein comentó con rigor este tema en su trabajo *Recent trends in the interpretation of ancient science*, **EDELSTEIN, L. (1952)**.



En segundo lugar, acepta una versión continuista de la historia en términos triunfalistas, de modo que el futuro traerá la inevitable victoria de la verdad sobre el error y la mentira del pasado. Metzger *condena* esta posición triunfalista y critica la investigación dedicada a la búsqueda de pioneros o precursores de determinados conceptos del presente, ya que estos trabajos parten de una visión continuista de la historia según la cual los conceptos presentes ya existían en el pasado, aunque fuera embozados bajo una máscara antigua.<sup>101</sup> Metzger reconoce, de acuerdo con Butterfield, que no se puede negar la naturaliza diacrónica de la historia, pero rechaza la visión del progreso como un acúmulo ininterrumpido de conocimientos.

En tercer lugar, el *anacronismo* acepta el uso de los hechos del pasado como elementos de legitimación del presente.

Por supuesto, el riesgo *presentista* planea sobre toda investigación histórica. German Berrios, siguiendo a autores como Thomas Kuhn y George Stocking, lo califica de «pecado historiográfico» y recomienda el estudio del contexto social y político para minimizar este riesgo.<sup>102</sup> De lo que se trata, afirman Metzger y Butterfield, es de comprender y explicar el pasado en sus propios términos. Para ello, resulta imprescindible situar lo estudiado en su marco social, cultural y político. Frente al *anacronismo* o *presentismo*, las posiciones de estos autores defienden una lectura *historicista* de la historia.

La preocupación por el contexto histórico en el estudio del pasado no es un asunto nuevo ni exclusivo de los siglos XIX y XX. Francisco Vallés (1524-1592), destacado médico y humanista español, afirma, al comentar la obra de Hipócrates, que «en lo escrito por él [Hipócrates], como por tantos otros autores, es necesario que haya muchas cosas según la condición de los tiempos. Si, pues, en aquella época la Filosofía estaba en mantillas, ¿qué opinión sobre la esencia y causas de las enfermedades hubiera podido ser tan firme y cierta como hoy?», y añade que a veces Hipócrates es poco riguroso, «pero esto hay que dispensarlo en honor a la antigüedad; a nosotros corresponde añadir lo que falte en orden y discriminación».<sup>103</sup>

Desde nuestra perspectiva podrían resultar ridículos los comentarios de Vallés sobre el estado de la filosofía en la época de Hipócrates —contemporáneo de

---

<sup>101</sup> Sobre el controvertido concepto de *precursor* en historia de la ciencia, véase MORO ABADÍA, Ó. (2010).

<sup>102</sup> Thomas Kuhn y George Stocking calificaron el presentismo como «pecado capital de la ciencia», véase MORO ABADÍA, Ó. (2009). Thomas Kuhn expuso con vehemencia su posición *antiwhiggista* en varias de sus obras, entre otras en *La estructura de las revoluciones científicas*, KUHN, T.S. (1996). Stocking hizo lo propio en su famoso artículo *Sobre los límites del presentismo y el historicismo en la historiografía de las ciencias del comportamiento*, STOKING, G.W. (1982).

<sup>103</sup> Tomado de PESET LLORCA, V. (1955), p. 62.

Sócrates, Platón y Aristóteles—, o sobre el escaso rigor del maestro de Cos en comparación con el rigor del médico español del Siglo de Oro.<sup>104</sup> Sin embargo, Vallés demuestra el exquisito cuidado que pone en contextualizar la obra hipocrática. Ajeno a las disquisiciones *whiggistas*, Vallés formula, a nuestros ojos, una lectura *anacrónica* de la historia. Pero no caigamos en el torpe *anacronismo* de descontextualizar los comentarios de Vallés. Resulta a la vez obvio y revelador reconocer que el estudio del pasado exige un conocimiento del presente. El pasado que estudia Vallés no es el mismo que estudiamos nosotros al analizar el *Corpus Hippocraticum*. A la postre, hay un telón de fondo inevitable: estudiar el pasado es una manera de hablar del presente.

La insoslayable posición del hombre contemporáneo, espectador de la historia a través de la lente deformadora del cinematógrafo, introduce en la cuestión del *presentismo* una suerte de relativismo conceptual. El conocido principio de incertidumbre, formulado por Heisenberg en 1927, afirma que el observador modifica la condición del objeto estudiado.<sup>105</sup> Un parafraseo osado del principio cuántico permitiría concluir que el historiador que estudia el pensamiento del hombre antiguo lo modifica en el propio acto de observación y, por tanto, accede siempre a unos datos *corrompidos* por el proceso de estudio. Pero no se trata de un relativismo dogmático que elimine toda posibilidad de rigor histórico en el estudio del pasado, sino de una advertencia a caminantes: todo estudio histórico debe aceptar un cierto grado de *presentismo*, al mismo tiempo que intenta evitar el riesgo del *anacronismo historiográfico*.

En 1979 David Hull publicó su célebre obra *En defensa del presentismo*.<sup>106</sup> En ella defiende la imposibilidad de escribir una historia no presentista, ya que el *presentismo* es inherente al propio proceso de estudio histórico. La publicación de Hull abrió las puertas a la aparición de diferentes textos que, al tiempo que aceptaban las lecturas *antiwhiggistas* como enmendadoras de los excesos positivistas, reconocían la inevitabilidad de un cierto grado de *presentismo* en la investigación histórica.<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> La expresión *Siglo de Oro* fue creada por el célebre erudito y anticuario dieciochesco Luis José Velázquez, marqués de Valdefflores (1722-1772), quien la empleó por primera vez en 1754, en su obra crítica *Orígenes de la poesía castellana*, aunque él la utilizó para referirse exclusivamente al siglo XVI. Posteriormente la definición se amplió, entendiendo toda la época de apogeo de la cultura española, esencialmente el Renacimiento del siglo XVI y el Barroco del siglo XVII. Para la historiografía y los teóricos modernos el *Siglo de Oro* abarcaría desde la publicación de la Gramática castellana de Nebrija en 1492 hasta la muerte de Calderón en 1681.

<sup>105</sup> Sobre el principio cuántico de incertidumbre, véase LEWIS, G.N. y MAYER, J.E. (1929). El psicoanalista André Green formuló la idea de «un principio de incertidumbre psicoanalítica tendido entre confiabilidad y creatividad», en GREEN, A. (1995), p. 81.

<sup>106</sup> HULL, D.L. (1979).

<sup>107</sup> Entre otros trabajos en defensa de una historia *inevitablemente presentista*, véanse CAMACHO, I. (2006), HARDCASTLE, G. (1991), HARRISON, E. (1987), JARDINE, N. (2000), TOSH, N. (2003), WILSON, A. y ASHPLANT,

Este *presentismo* “rehabilitado” —historia centrada en el presente— restituye la legitimidad de partir del presente para estudiar el pasado. «Nosotros ya no discutimos si la tierra es redonda o plana —escribe el helenista William Guthrie—; y, si quisiéramos descubrir el origen y la substancia de las estrellas, difícilmente encontraríamos ayuda en las especulaciones de Jenófanes o de Anaxágoras».<sup>108</sup> El ejemplo que proporciona Guthrie permite delinear una de las ideas clave de esta manera de entender el presentismo: la ciencia sí avanza con el paso del tiempo. Es cierto que no siempre lo hace siguiendo un curso lineal, pero no podemos desdeñar los progresos en el conocimiento científico con el argumento de que toda visión de progreso es fruto de una lectura anacrónica. Hay algunas cuestiones que la ciencia ha podido resolver: la tierra ya no es plana y hace siglos que dejó de ser el centro del universo. Por todo ello, la historia de la ciencia asume la inevitabilidad de la mirada presentista en tres cuestiones destacadas: 1.- La selección de los temas de estudio; 2.- El ineludible subjetivismo del historiador; y 3.- El uso de un marco lingüístico que condiciona la lectura y la divulgación de la historia.

El historiador contempla aquello que conoce o que, al menos, le es familiar, aquello que, de alguna manera, se acomoda a su capacidad para observar el mundo. Lo que sabemos se basa en lo que presuponemos o, con palabras de Albert Einstein, «la teoría determina lo que podemos observar».<sup>109</sup> La investigación histórica se detiene preferentemente en aquellos aspectos del pensamiento antiguo que pueden ligarse históricamente con los desarrollos actuales, y tiende a ignorar los rasgos arcaicos «como si fueran errores pueriles, excusables en la infancia de la ciencia».<sup>110</sup> Esta restricción de la extensión del pasado a lo *compatible* con el presente, impone una inevitable lectura *presentista* del pasado.

Por otro lado, la interpretación de los datos históricos está *naturalmente* tamizada por el subjetivismo del historiador que ha crecido y se ha formado en una época concreta. El ser humano contemporáneo contempla el pasado desde un altozano protegido del humo de las hogueras antiguas. Pero no podemos evitar que ese humo imponga un velo sobre nuestros ojos. Pese a todo el rigor y el cuidado historiográficos que podamos aplicar, resulta inevitable que leamos el *Corpus Hippocraticum*, las *Bacantes* de Eurípides o el *Cármides* de Platón con el filtro de la

---

T.G. (1988). Es de justicia reconocer que Butterfield y Metzger ya anticiparon la cuestión de la inevitabilidad de un cierto *presentismo* en sus trabajos seminales. Véase MORO ABADÍA, Ó. (2009).

<sup>108</sup> GUTHRIE, W.K.C. (2005) (vol. 3), p. 15.

<sup>109</sup> He tomado la cita de Einstein de WATZLAWICK, P. (1992), p. 149.

<sup>110</sup> CORNFORD, F.M. (1988), p. 19.

luz de la Biblia, del *Quijote* y de *Hamlet*. Y no hay otra manera de mirar hacia atrás que no sea con nuestros ojos aturridos tras Auschwitz e Hiroshima. Coincidió con los historiadores de la psiquiatría Hunter y Macalpine, quienes, en la década de 1960, comentaron que no existe un método objetivo de describir o comunicar hallazgos clínicos que no esté sujeto a la interpretación subjetiva.<sup>111</sup> La comprensión histórica estará siempre condicionada por el subjetivismo que impone el historiador. Un subjetivismo que, en la investigación de las ciencias humanas, resulta imposible de deslindar por completo de cualquier pretendido objetivismo. El subjetivismo implica una carga de juicios de valor, de ideología, que impregna la investigación. Es fundamental ser consciente de ello a la hora de leer un estudio histórico, ya que el historiador habrá introducido —en mayor o menor medida, más o menos deliberadamente— su bagaje ideológico en el trabajo. Desde aquí, se puede afirmar —hago mías estas palabras de Rafael Huertas— que «pretender hacer una historia “desideologizada” es un ingenuidad o una falacia».<sup>112</sup>

La lectura crítica de textos literarios no está exenta de estos condicionantes. Luis Rosales lo explica con contundencia: «por muy vivo que sea nuestro sentido histórico (que no suele serlo) y muy objetiva que pueda ser nuestra actitud crítica, leemos desde nosotros mismos y desde nuestro tiempo, haciendo “nuestro” el pensamiento del autor, interpretándolo y, en fin de cuentas, falseándolo».<sup>113</sup>

En línea con este asunto aparece el tercer punto: los historiadores de cada período utilizan su propio lenguaje. Un lenguaje que ha marcado la mirada subjetiva sobre los datos de la historia. Pero también un lenguaje que determina la expresión y la divulgación de lo estudiado. Por supuesto, el lenguaje de cada historiador depende de su marco social y cultural y, por ello, es hijo de su época.

Visto así, ¿cómo acercarse al estudio del pasado? Para hacerlo, Butterfield y Metzger, entre otros autores, propusieron recurrir a la *simpatía* y la imaginación. El ejercicio de la *simpatía* consiste en ponerse en el lugar intelectual y sentimental del habitante del pasado. La *simpatía* exige un esfuerzo que puede resultar incómodo y requerir una dosis de *arrojo poético*. María Zambrano lo expresa con exquisita elegancia: «Hace muy poco tiempo que el hombre cuenta su historia, examina su presente y proyecta su futuro sin contar con los dioses, con Dios, con alguna forma de manifestación de lo divino. Y, sin embargo, se ha hecho tan habitual esta actitud que,

---

<sup>111</sup> PORTER, R. y MICALÉ, M.S. (1994), p. 10.

<sup>112</sup> HUERTAS, R. (2001), p. 19.

<sup>113</sup> ROSALES, L. (1996), p. 654.

aun para comprender la historia de los tiempos en que había dioses, necesitamos hacernos una cierta violencia». <sup>114</sup> Esta *cierta violencia*, este *arroyo poético* —creativo, al fin y al cabo—, es lo que a menudo necesitamos para conectar con la sociedad del pasado. Por otro lado, mediante la imaginación el historiador hace el pasado inteligible al presente. <sup>115</sup>

Este enfoque historiográfico asume que todo estudio histórico supone cierto ejercicio de traducción. <sup>116</sup> Traducción recíproca entre contextos históricos alejados en el tiempo o en el espacio. Y traducción también del lenguaje empleado por unos y por otros. Así, el *anacronismo historiográfico* ramifica su impacto cuando el estudio ha de vérselas con traducciones de idiomas antiguos. Las dificultades en la traducción del griego clásico nos sirven de ejemplo. Las discrepancias entre las interpretaciones de los textos homéricos se han debido, en gran medida, a la falsa asunción de que los términos de los lenguajes homérico y moderno son equivalentes. <sup>117</sup> Las traducciones de los textos griegos clásicos conllevan este riesgo, ya que las palabras que componen la terminología moderna occidental enmascaran y adulteran el estudio del campo semántico de las palabras del griego clásico. <sup>118</sup> En la *Ilíada* la palabra *thymós* es citada en 433 ocasiones. Muchas de estas veces, *thymós* parece poder traducirse por corazón, como órgano palpitante del cuerpo. Sin embargo, es más frecuente que su significado se refiera al lugar del que surgen y en el que asientan las emociones. Otras veces, la palabra *thymós* es usada para designar la energía vital del cuerpo. Es difícil saber si estas definiciones fueron en la época de Homero adscripciones semánticas distintas o si se refirieron esencialmente a lo mismo. <sup>119</sup> Por ello el estudio de los escritos debe tener *presente* el significado que en cada contexto histórico y semántico tienen las palabras.

En definitiva, acercarse al pensamiento de personas de otra época exige *viajar* al lugar en que vivieron, situarlo en la trama social y cultural a la que pertenecieron, sin olvidar nuestra forzosa condición temporal y sin abandonar el cauce del proceso fluente que es la historia. El estudio del contexto implica un ejercicio de

---

<sup>114</sup> ZAMBRANO, M. (1993), p. 13.

<sup>115</sup> Sobre el uso de la simpatía y la imaginación como fórmulas que permiten el estudio riguroso del pasado, véase MORO ABADÍA, Ó. (2009).

<sup>116</sup> Gary Hardcastle ha desarrollado esta idea en varios de sus trabajos. Véase HARDCASTLE, G. (1991).

<sup>117</sup> HARRISON, E.L. (1960), p. 63.

<sup>118</sup> BREMMER, J.N. (2002), p.18. La medicina moderna emplea numerosos términos de raíz griega. Sin embargo, el significado que poseen estas palabras en la actualidad no puede extraerse directamente del que tenían en la antigüedad. Soutis presenta un estudio sobre el tema en SOUTIS, M. (2006).

<sup>119</sup> Los datos sobre el estudio de la semántica de las expresiones de síntomas somáticos y psicológicos en la *Ilíada* proceden de MUMFORD, D.B. (1996). El problema de la traducción de textos griegos médicos clásicos es tratado en SLUITER, I. (1994).

reconstrucción, de delineación de escenarios desaparecidos o imaginados, en los que lo estudiado adquiere su valor histórico.<sup>120</sup>

A menudo la trama de este escenario yace confundida entre las ruinas de un pasado irreal, forjado en redes y declinaciones *presentistas*. Francisco de Quevedo anticipó esta cuestión: «Buscas en Roma a Roma, ¡oh peregrino! / y en Roma misma a Roma no la hallas: / cadáver son las que ostentó murallas, / y tumba de sí propio el Aventino».<sup>121</sup>

Las dos vertientes del *presentismo* —a saber: 1.- el *anacronismo historiográfico*, y 2.- la inevitabilidad de una historia condicionada por el presente— confluyen en la necesidad de definir con rigor tanto el contexto del objeto de estudio como el del sujeto que lo estudia. Desde aquí cobra especial pujanza la investigación de los contextos históricos. Resulta inexcusable la ubicación del objeto de estudio en su contexto social y político, así como la delimitación —o, al menos, el intento riguroso de ello— entre los valores culturales del marco del objeto de estudio y los del investigador. De no hacerlo, el historiador caerá en el error metodológico del etnocentrismo, gemelo del *anacronismo historiográfico*, pero referido a la aplicación de conceptos y valores culturales propios del contexto del historiador al del objeto estudiado.

El etnocentrismo es, de la misma manera que el *presentismo*, un sesgo metodológico indeseable pero *hasta cierto punto* inevitable. Como hemos visto, todo estudio histórico parte de un modelo explicativo, sustentado por el marco presente del historiador.<sup>122</sup> El conocimiento de esta cuestión permite minimizar los riesgos de anacronismo y etnocentrismo historiográficos.

Estas cuestiones metodológicas enlazan de plano con los importantes conceptos de fondo que han condicionado los debates epistemológicos de la investigación histórica de las últimas décadas. Términos como *externalismo*, *internalismo*, *programa fuerte*, *programa débil*, *orden o desorden psiquiátrico*, *constructivismo*, *paradigma o sociología histórica de la ciencia* han presidido numerosas publicaciones, ponencias

---

<sup>120</sup> Autores como Henry Sigerist, Erwin Ackerknecht, Arthur Kleinman, Rafael Huertas, George Rosen, Quentin Skinner o Luis Montiel han desarrollado, desde distintas posiciones, una defensa rigurosa del valor imprescindible del estudio del contexto histórico, AKERKNECHT, E.H. (1942), HUERTAS, R. (2001), KLEINMAN, A. (1980), MONTIEL, L. (2000), ROSEN, G. (1974), SIGERIST, H. (1943), SKINNER, Q. (1969).

<sup>121</sup> He extraído el fragmento del poema de Quevedo de MICÓ, J.M. y SILES, J. (Ed.) (2003), p. 493.

<sup>122</sup> Arthur Kleinman introdujo en 1980 la noción de modelo explicativo, clave en su teoría de la etnomedicina. Los modelos explicativos son esquemas conceptuales, más o menos definidos, de comprensión de la enfermedad en torno a las causas de las enfermedades, los criterios diagnósticos y las opciones de tratamiento. Kleinmann estudió los distintos modelos explicativos convivientes en Taiwan, donde la medicina “científica” comparte pacientes con las terapias basadas en antiguos ritos mágicos, KLEINMAN, A. (1980). En este capítulo utilizo la expresión *modelo explicativo* en un sentido amplio, como fórmula de comprensión de la enfermedad, de su diagnóstico y de su tratamiento.

en congresos y cartas sobre las bases conceptuales o de valor de la historiografía reciente. Por supuesto, el objetivo y la necesaria concisión de este capítulo impiden profundizar en estos temas apasionantes.

Como escenario de situación recojo dos ideas fundamentales que ilustran mi posición al respecto. En primer lugar, cada contexto cultural utiliza sus propios esquemas —paradigmas, modelos explicativos— sobre lo que es y no es enfermedad y sobre las opciones válidas de diagnóstico y tratamiento. Y, en segundo lugar, sin entrar a discutir si las condiciones mentales son entidades naturales o no, considero que la propia existencia de las formas de enfermedad mental es dependiente de su marco cultural. En el campo del padecimiento mental, el marco histórico no sólo modela la aproximación explicativa sobre los síntomas y la enfermedad, sino que modela la expresión sintomática y, aun más, condiciona la existencia y la aparición de la propia condición morbosa.<sup>123</sup> Indudablemente, este escenario no es nuevo. A partir del siglo XIX, y desde diferentes puntos de vista, varios autores han destacado el papel de la sociedad en la aparición de síntomas y entidades psicopatológicos.<sup>124</sup>

Como apunte final de este apartado, me permito añadir que el estudio de los contextos históricos debe tener en cuenta que las diferencias entre autores, posiciones o escuelas pueden ser debidas, hasta cierto punto, a diferencias individuales. «La distancia —ha escrito Octavio Paz— nos hace olvidar las diferencias que separan a Sófocles de Eurípides, a Tirso de Lope. Y esas diferencias no son el fruto de las diferencias históricas, sino de algo mucho más sutil e inapresable: la persona humana».<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> Sobre las bases epistemológicas de la historiografía psiquiátrica recomiendo la lectura de **HUERTAS, R. (2001)**. Por otro lado, el trabajo *Constructivismo e historia de la ciencia: ¿por qué resistirse al constructivismo?* de Víctor Navarro ofrece una panorámica muy interesante sobre el valor conceptual y los problemas y las ventajas de método del constructivismo y otros enfoques en historia de la ciencia, **NAVARRO BROTONS, V. (1999)**. Sobre la interrelación entre cultura y enfermedad mental se han publicado numerosos textos. La *Historia de la locura en la época clásica* de Foucault (**FOUCAULT, M. (2000)**) supuso un destacado punto de inflexión.

<sup>124</sup> Benjamin Rush (1746-1813), Philippe Pinel (1745-1826), George Burrows (1801-1887), Rudolph Virchow (1821-1902) o Edward Jarvis (1803-1884) han sido algunas de los autores del siglo XIX que señalaron el papel destacado de la sociedad como agente responsable de la aparición o expresión de trastornos mentales. Sobre el tema véase **ROSEN, G. (1974), p. 203-227**.

<sup>125</sup> La cita de Octavio Paz procede de la introducción a *El arco y la lira*, **PAZ, O. (1999), p. 45**.





## 1.2. UN RECORRIDO POR LA HISTORIA DE LA PSICOTERAPIA

### 1.2.1. Los primeros pasos de la psicoterapia

Daniel Hack Tuke, médico inglés del siglo XIX, publicó en Londres, en 1872, un libro titulado *Illustrations of the influence of the mind upon the body* (*Notas sobre la influencia de la mente sobre el cuerpo*).<sup>126</sup> En él, Tuke utiliza por primera vez el término *psychotherapeutics* (*psicoterapéutica*).

Hemos acabado el estudio de los fenómenos psicofísicos. Como hemos visto, unos resultan de la acción de la mente sobre las funciones del cuerpo en estados de salud; otros constituyen estados patológicos; otros, en fin, obran como mecanismos curativos. Se podría dar al estudio de los primeros el nombre de psicofisiología; al de los segundos, el de psicopatología; los otros, colocados junto a los medios físicos ordinarios, formarían la psicoterapéutica.<sup>127</sup>

Poco después, en 1887, la revista *Contemporary Review*<sup>128</sup> publicó un artículo, firmado por Frances Power Cobbe,<sup>129</sup> en el que aparecía por primera vez la expresión *science of psychotherapeutic* (*ciencia de la psicoterapéutica*) para referirse al tratamiento exclusivamente psicológico de las enfermedades mentales, a diferencia del uso dado por Tuke al término *psychotherapeutics*, que incluía tanto el uso de los medios físicos como de los psicológicos. El término *psychotherapeutic* pronto fue sustituido por *psychotherapy* (*psicoterapia*), forma en la que se ha utilizado habitualmente desde entonces.<sup>130</sup>

---

<sup>126</sup> En 1871, un año antes, Tuke publicó, en la revista británica *Journal of Mental Science*, un artículo titulado *Illustrations of the Influence of the Mind upon the Body in Health and Disease, with Especial Reference to the Imagination*, TUKE, D. H. (1871). Cito el artículo, pero no he podido dar con él.

<sup>127</sup> El texto de Tuke ha sido extraído de LÓPEZ PIÑERO, J. M. (2002), p. 54. Sobre la influencia de Tuke en el desarrollo histórico de la psicoterapia, véase también SCHNEIDER, P.-B. (1979), p. 19.

<sup>128</sup> La revista *Contemporary Review*, fundada en 1866, continúa publicando trabajos sobre distintos temas de actualidad. Puede consultarse en la página web: <http://www.contemporaryreview.co.uk/>.

<sup>129</sup> Frances Power Cobbe (1822-1904), luchadora infatigable en favor de los derechos de las mujeres, fue una de las más importantes activistas del movimiento feminista de la época victoriana. Sobre F.P. Cobbe, véase su autobiografía, *Life of Frances Power Cobbe, by Herself* (1894), COBBE, F. P. (1904). Asimismo, puede consultarse una biografía de Cobbe publicada recientemente, MITCHELL, S. (2004). Sobre la influencia de la obra de Cobbe en los cambios sociales que ocurrieron en las décadas siguientes a su muerte, véase HAMILTON, S. (2001).

<sup>130</sup> Véase PIVNICKI, D. (1969), p. 238.

La psicoterapia como herramienta técnica de tratamiento psicológico —es decir, la *psicoterapia en sentido estricto*— es un concepto moderno, que apareció en la sociedad occidental en el siglo XIX y se consolidó en las primeras décadas del siglo XX, de la mano del nacimiento y desarrollo del psicoanálisis. Esta *psicoterapia en sentido estricto* es deudora y, en cierto modo, heredera de las prácticas de *psicoterapia en sentido amplio* —las llamadas terapia del alma, curación por la palabra o curación por el espíritu— que han sido practicadas desde los inicios de las primeras civilizaciones.<sup>131</sup>

Este apartado —“1.2.- Un recorrido por la historia de la psicoterapia”— está dedicado a la legitimación metodológica del estudio de los *remedios psicoterapéuticos en sentido amplio* en fuentes históricas. El estudio parte, necesariamente, de la lectura e interpretación de diferentes tipos de textos, procedentes de fuentes médicas, filosóficas, históricas o literarias, de distintas épocas y marcos culturales, y escritas en diversos idiomas.

La palabra —que conforma y da sentido al lenguaje— está presente, como condición necesaria de las sociedades humanas, desde tiempos prehistóricos. La palabra es fuente e instrumento de poder, actúa sobre el mundo y sobre los hombres y condiciona su destino.

En el principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas. Dijo Dios: «Haya luz», y hubo luz. Vio Dios que la luz estaba bien, y apartó la luz de la oscuridad; y llamó a la luz «día», y a la oscuridad la llamó «noche».<sup>132</sup>

En el comienzo del *Génesis* bíblico, la creación del mundo está mediada por la acción de la palabra. «Dijo Dios: “Haya luz”, y hubo luz». La palabra está ligada al origen y al destino de la humanidad. «En el principio existía la Palabra / y la Palabra estaba junto a Dios, / y la Palabra era Dios. / Ella estaba en el principio junto a Dios. / Todo se hizo por ella / y sin ella no se hizo nada».<sup>133</sup>

En este momento, en los primeros pasos de la historia de la civilización, la palabra dicha, pronunciada, ejerce ya una función creadora, que modifica y transforma el mundo. La palabra se eleva como puente —aunque también como abismo— entre el hombre y el mundo, entre el hombre y su mundo. Por ello, la primera relación entre

---

<sup>131</sup> Véase FRAGUAS, D. (2007).

<sup>132</sup> Este texto es el comienzo de la *Biblia*: el primer día de la creación, BIBLIA (1999), p. 21 [*Génesis* 1: 1-6].

<sup>133</sup> BIBLIA (1999), [*Juan* 1: 1-3], p. 2359.

el hombre de la antigüedad y el padecimiento —la enfermedad— está mediada por la palabra. Palabra que actúa a través de sus funciones impetrativa, mágica y psicológica. La palabra impetrativa es la plegaria (en griego *eukhé*), la mágica es el ensalmo (*epodé*) y la psicológica es el «decir placentero» (*terpnós logos*) o «decir sugestivo» (*thelkerios logos*).<sup>134</sup>

La *Biblia* es pródiga en ejemplos del uso de la palabra con intención de aliviar y curar los padecimientos humanos. Abrahán eleva una plegaria a Dios solicitando la curación de Abimélec. «Abrahán rogó a Dios, que curó a Abimélec, a su mujer y a sus concubinas, que tuvieron hijos».<sup>135</sup> Cristo emplea la palabra curativa para sanar enfermos: «Señor, no soy digno de que entres en mi casa, pero una palabra tuya bastará para sanarme»,<sup>136</sup> «al atardecer, le trajeron [a Cristo] muchos endemoniados; él expulsó a los espíritus con una palabra, y curó a todos los enfermos».<sup>137</sup>

Las tablas asirias, escritas en lenguaje cuneiforme alrededor del año 2500 antes de Cristo (a. de C.), y el papiro egipcio Ebers,<sup>138</sup> datado en torno al año 1500 a. de C., contienen los primeros ejemplos escritos conocidos de plegarias dirigidas a los dioses con intención de obtener la curación de dolencias físicas o espirituales.<sup>139</sup>

La palabra desempeñó un papel destacado en las actividades curativas de los pueblos antiguos, en los que a menudo adoptaba la forma de un exorcismo, algo muy próximo a la *epodé* de acción mágica.<sup>140</sup> De hecho, las fórmulas curativas mágico-religiosas empleadas en la antigüedad clásica giran en torno a la palabra, ya sea hablada o cantada, y a su uso en celebraciones y ceremonias. Pedro Laín enumera hasta ocho tipos de prácticas curativas de corte mágico-religioso<sup>141</sup> en la antigüedad:

---

<sup>134</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 30. Por supuesto, esta clasificación de las funciones impetrativa, mágica y psicológica de la palabra es fruto de una lectura presentista. En la antigüedad, y hasta entrado el Renacimiento, los límites conceptuales entre cada una de estas funciones eran harto imprecisos.

<sup>135</sup> BIBLIA (1999), [Génesis 20: 17], p. 48.

<sup>136</sup> Esta fórmula, recitada por el sacerdote católico durante la Consagración en la ceremonia de la Eucaristía, procede del texto: «Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo; basta que lo digas de palabra y mi criado quedará sano», BIBLIA (1999), [Mateo 8, 8], p. 2189.

<sup>137</sup> BIBLIA (1999), [Mateo 8, 16], p. 2189.

<sup>138</sup> El papiro Ebers, compuesto hacia 1550 a. de C. y considerado uno de los textos médicos más importante del antiguo Egipto, fue descubierto en Luxor en 1862 por Edwin Smith. Unos años después, el egiptólogo alemán G. M. Ebers, a quien debe su nombre, lo compró y lo tradujo. Sobre las invocaciones con intención curativa que aparecen en las tablas asirias y en el papiro Ebers, véase EHRENWALD, J. (1976), p. 27-31. Sobre los textos médicos del antiguo Egipto y su papel en los orígenes de la medicina, véase LAÍN ENTRALGO, P. (1978), p. 16-22.

<sup>139</sup> Es sabido que el uso de plegarias dirigidas a Dios o a los dioses con intención curativa se ha mantenido desde la antigüedad hasta nuestros días, incluso cuando ha cambiado sustancialmente la manera de entender la enfermedad. Este uso de la *epodé* corresponde a su función impetrativa.

<sup>140</sup> GIL, L. (2004), p. 26-27. Como señala Sigerist, en las culturas llamadas *primitivas* no existía una distinción neta entre las formas mágica y religiosa de la palabra, SIGERIST, H. (1943) p. 131-132.

<sup>141</sup> Agrupo, siguiendo a Laín, los remedios mágicos y religiosos. Estoy de acuerdo con Luis Gil en que «la frontera entre rito mágico y religioso, desde el punto de vista de la forma, no puede ser más impreciso», GIL, L. (2004), p. 485, n. 2.

1.- La plegaria (*eukhé*), dirigida a alguna divinidad; 2.- La catarsis, entendida como purificación;<sup>142</sup> 3.- Los cultos orgiásticos (dionisiacos, coribánticos); 4.- El empleo de la música y la danza; 5.- La terapéutica transferencial (expulsión del agente causal de la enfermedad mediante ritos); 6.- La *epodé* de acción mágica; 7.- La incubación (*incubatio*) o sueño en los templos de Apolo o Asclepio; y 8.- La terapéutica astrológica e iatromecánica.<sup>143</sup>

La palabra curativa del ensalmo mágico actúa *ex operere operato*, es decir, una vez pronunciada, como si al abandonar el cuerpo del que la pronuncia, la palabra adquiriese una entidad propia que llevara aparejada su virtud mágica, ya sea «como emanación de la *dynamis* de su pronunciador [...], o como algo intrínseco a su propia textura fónica y significativa».<sup>144</sup> El efecto mágico de la palabra pronunciada ha sido una importante herramienta curativa de los males del cuerpo y del espíritu desde la antigüedad. «El empleo de ensalmos o conjuros con intención terapéutica -fórmulas verbales de carácter mágico, recitadas o cantadas ante el enfermo para conseguir su curación- pertenece, acaso desde el paleolítico, a casi todas las formas de la cultura llamada “primitiva”», señala Pedro Laín.<sup>145</sup> No en vano, en estas culturas el valor *operativo* de la palabra llegaba al punto de que *decir* equivalía a *hacer*.

Los *ensalmos* o *conjuros* constituyen la primera forma conocida de empleo de la palabra con intención curativa.<sup>146</sup> La palabra oral —dicha, cantada, pronunciada— se dirige a los dioses, a las fuerzas que rigen el curso de la naturaleza, y pretende el logro mágico de cuanto el hombre necesita y no puede alcanzar mediante sus recursos naturales. Sin embargo, las palabras *mágicas* de la *epodé* griega no tienen poder más allá del límite que la propia naturaleza impone a su función. «Cuando el polvo absorbe la sangre de un varón que ha muerto de una vez para siempre, ya no hay posible resurrección. Para eso —dice Apolo en *Las Euménides*— no ha fabricado hechizos mi padre».<sup>147</sup> La muerte, y a menudo también la enfermedad y el dolor, son

---

<sup>142</sup> Sobre la función la psicoterapéutica de la catarsis, véase, en esta tesis, el r“1.2.7. La catarsis como remedio psicoterapéutico”.

<sup>143</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (1978), p. 54.

<sup>144</sup> GIL, L. (2004), p. 217. El término *dynamis* puede ser entendido como fuerza.

<sup>145</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 27-28. Jan Ehrenwald describe las tres características principales de los ensalmos: 1.- uso de recursos fonéticos, que a menudo imitan sonidos naturales; 2.- uso de palabras que invocan, convocan u ordenan el cumplimiento de lo deseado; 3.- alusiones mitológicas, a dioses, héroes antiguos, o ancestros de los que se emana la magia, EHRENWALD, J. (1976), p. 71-72

<sup>146</sup> El poder curativo de la palabra por su acción mágica está íntimamente relacionada con la «omnipotencia de las ideas», es decir, con la analogía entre el deseo y el hecho. La palabra dicha invoca su realización como hecho. Este pensamiento, todavía común en nuestra época, pertenece a la esfera de la función mágica de la palabra. Sobre la magia y su relación con la «omnipotencia de las ideas», véase *Tótem y tabú* de Sigmund Freud, FREUD, S. (1981), vol. 2, p. 1745-1850 [LXXIV, *Tótem y tabú*].

<sup>147</sup> La cita pertenece a *Las Euménides*, ESQUILO (2000a), p. 253 [*Las Euménides*, 646-650].

*eventos necesarios* de la naturaleza, regiones que la *epodé* no puede conquistar. Estos *eventos necesarios* de la naturaleza no pueden ser modificados por la *epodé*. Hay límites que el poder de la palabra no debe traspasar. Asclepio violó esta norma cuando resucitó a Licurgo, Capaneo y Tindáreo. Zeus castigó con su rayo fulminante la osadía de Asclepio.<sup>148</sup> Pedro Laín recuerda que «para la mente de un griego clásico, los dioses mismos están sometidos al orden del cosmos».<sup>149</sup>

En la antigüedad clásica, los límites de la naturaleza son vistos como límites de lo *razonable* y de lo *posible*. De este modo obra el rey visitado por el *Principito* de Saint-Exupéry en su viaje hacia la tierra. «¿Sobre qué reináis? —preguntó el Principito». «Sobre todo —respondió el rey, y con un gesto discreto señaló su planeta, los otros planetas y las estrellas».<sup>150</sup> El Principito, entonces, solicitó al rey que ordenase una puesta de sol, cuando aún faltaban varias horas para ello. A lo que el rey respondió: «Si ordeno a un general que vuele de flor en flor como una mariposa, o que escriba una tragedia [...], ¿quién, él o yo, estaría en falta?». «Vos —dijo firmemente el Principito.» «Exacto. Hay que exigir a cada uno lo que puede hacer [...]. Tengo derecho de exigir obediencia porque mis órdenes son razonables.» «¿Y mi puesta de sol? —respondió el Principito.» «Tendrás tu puesta de sol. Lo exigiré. Pero esperaré, con mi ciencia de gobernante, a que las condiciones sean favorables».<sup>151</sup> Es decir, el rey esperará a que la naturaleza *permita* la puesta de sol, porque sólo entonces la puesta de sol será *razonable*.

El uso terapéutico de la *epodé* aparece por primera vez en la literatura en la *Odisea*. Ulises, herido durante una cacería, es socorrido por los hijos de Autólico, quienes vendan la pierna herida del héroe y recitan un ensalmo (*epodé*) para detener el flujo de la sangre.<sup>152</sup> Las fórmulas mágicas recitadas, *dichas con palabras*, son herederas de los cantos ancestrales, de la invocación musical propia de los ritos primitivos. El orfismo, el culto dionisiaco y la mántica de Delfos recogen esta tradición y la mantienen viva en el pueblo griego desde los años heroicos de Homero (siglos IX-VIII a. C.) hasta los turbulentos de la polis y la democracia ateniense (siglo V a. C.).<sup>153</sup>

---

<sup>148</sup> Aunque más tarde le devolvió la vida, en cumplimiento de una profecía hecha por Evipe, hija de Quirón, GRAVES, R. (2005), p. 195.

<sup>149</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 20.

<sup>150</sup> He adaptado este diálogo de SAINT-EXUPÉRY, A. (1993), p. 48.

<sup>151</sup> SAINT-EXUPÉRY, A. (1993), p.45-51.

<sup>152</sup> HOMERO (2000a), p. 319-320 [*Odisea*, XIX, 455-458].

<sup>153</sup> Los ritos dionisiacos y coribánticos perviven, de alguna manera, en algunas de las modernas terapias de expresión emocional no verbal, GILL, C. (1985), p. 311.

Las prácticas mágicas, especialmente en la medicina, estaban ampliamente difundidas en las épocas arcaica y clásica.<sup>154</sup> De hecho, los ritos orgiásticos del culto a Dioniso,<sup>155</sup> anclados en oscuras creencias ancestrales, fueron tenidos por curativos en la antigua Grecia. Sin embargo, Dioniso ejerció la virtud sanadora con música y con danzas frenéticas, no con palabras. «El culto orgiástico —ha escrito Laín— no dejó lugar alguno a la *epodé*, en cuanto ensalmo cantado o recitado».<sup>156</sup> Por otro lado, lo dionisiaco persigue la aniquilación del individuo, el regreso del hombre a un estado primitivo, en comunión con la naturaleza. Dioniso, *Lysios*, “el liberador”, es «el dios que por medios muy sencillos, o por otros no tan sencillos, hace posible que uno, por un breve tiempo, deje de ser uno mismo», liberándole de este modo».<sup>157</sup>

El uso de estas prácticas mágicas estaba relacionado con la creencia en un modelo punitivo de enfermedad: la enfermedad como castigo.<sup>158</sup> En este modelo la enfermedad es enviada por los dioses a los hombres como castigo por desafiar el poder divino o cometer actos prohibidos. A este respecto Galeno comentó: «algunos creen, en efecto, que las enfermedades les sobrevienen a los hombres por una cierta ira de los dioses y aducen como testimonio de esta opinión las llamadas historias sin explicación racional que toman de los escritores».<sup>159</sup>

Las enfermedades enviadas por los dioses como castigo son, tradicionalmente, tres: la lepra (el pecado como mancha que distingue al pecador), la ceguera (casos como los de el adivino Tiresias o el poeta Estesícoro), y la locura (como les sucede a los héroes Ajax y Heracles, o al rey Cleómenes de Esparta).<sup>160</sup> No obstante, en

---

<sup>154</sup> GIL, L. (2004), p. 231. Por el contrario, Ludwig Edelstein defendió que la magia no fue importante en la vida griega hasta el siglo III a. C., EDELSTEIN, L. (1937), p. 219, n. 253. La posición de Edelstein no parece convincente. Dodds, en su libro *Los griegos y lo irracional*, ofrece importantes argumentos contrarios a la tesis de Edelstein, DODDS, E. R. (2003). Luis Gil cita el trabajo *La magie en Grèce* de Dunant como exponente de la defensa del empleo de la magia en la Grecia clásica, GIL, L. (2004), p. 487, n. 414.

<sup>155</sup> También conocido por los nombres de *Baco*, «deidad del vino y de la inspiración irracional» —NUSSBAUM, M.C. (1995), p. 262—, *Lysios* «el liberador», *Bromio*, «el que brama», el dios del alarido —GARCÍA GUAL, C. (1998), p.348—, y *Leneo*, HORACIO (1998), p. 71.

<sup>156</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 58.

<sup>157</sup> DODDS, E.R. (2003), p. 82.

<sup>158</sup> Los modos de concebir e interpretar la enfermedad en la antigüedad se pueden agrupar en cuatro grandes tipos: traumático, punitivo, ambiental y demoníaco, LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 12. Esta clasificación es compatible con otras clasificaciones de enfermedad en la antigüedad. Forrest E. Clements clasificó las interpretaciones de la enfermedad en los pueblos “primitivos” en tres grupos: enfermedad como pérdida o evasión del alma, enfermedad como penetración mágica de un objeto en el cuerpo, y enfermedad como posesión del hombre por espíritus malignos, CLEMENTS, F.E. (1932). Por otro lado, Luis Gil opina que el uso de la *epodé* mágica se encuadra en un concepto de enfermedad a medio camino entre el dinamismo —«efecto de la acción de fuerzas sobrehumanas»— y el demonismo —«estado de penetración, de invasión o posesión del hombre por un espíritu, soporte o causa de la enfermedad», GIL, L. (2004), p. 218 y 247-249. Sobre modelos de enfermedad en los pueblos “primitivos” y en la antigüedad, véanse CLEMENTS, F.E. (1932), DEVEREUX, G. (1940), GIL, L. (2004), p. 245-280, o RIVERS, W.H.R. (1924).

<sup>159</sup> La cita de Galeno ha sido tomada de GIL, L. (2004), p. 127-128.

<sup>160</sup> Véanse, al respecto, FRAGUAS, D. (2007), p. 184-187, y GIL, L. (2004), p. 105-130.

ocasiones la utilización de remedios de corte sacrificial para tratar la enfermedad lleva a interpretarla como castigo dentro de un modelo punitivo de pensamiento, sin que quede claro si la enfermedad fue concebida o no como castigo. Es más, el pensamiento primitivo no distingue con nitidez la causa del efecto; por ejemplo, la palabra griega *ker* significa tanto destrucción como fuerza destructora. Los historiadores coinciden en que la noción punitiva de la enfermedad se imponía en la conciencia colectiva en los casos de epidemia.<sup>161</sup>

Una de las diferencias clave entre la *epodé* de acción mágica y la *epodé* de acción psicológica es la progresiva independencia —*emancipación*— de la *epodé* de acción psicológica con respecto a otros remedios físicos o mágicos. La *epodé* de acción mágica no era empleada habitualmente como remedio único, sino asociada al uso de métodos farmacológicos, quirúrgicos o rituales. La planta —la hierba, el remedio farmacológico— asociada a la *epodé* mágica constituía en esta sociedad la forma más habitual de combinación terapéutica. «Muchas de las hierbas empleadas en la medicina mágica —apunta Luis Gil— estaban asociadas a alguna de las míticas figuras de la medicina, cuyo nombre era preciso invocar para asegurarse el éxito».<sup>162</sup> Ovidio, en sus *Metamorfosis*, describe el uso curativo de la asociación de la *epodé* y el remedio farmacológico. Melampo cura el furor de las Prétides «*per carmen et herbas*», es decir, mediante la poesía (la palabra) y las hierbas (los fármacos).<sup>163</sup>

El uso combinado de la *epodé* y las hierbas es descrito también por Platón en el diálogo *Cármides*,<sup>164</sup> en el que Sócrates acude a la palestra de Táureas para entretenerse y conversar con amigos.<sup>165</sup> Cármides aqueja una pesadez matutina de cabeza, para la que Sócrates dice conocer un remedio. Este remedio es «una especie de hierba, a la que se añadía un cierto ensalmo (*epodé*) que, si en verdad alguno lo conjuraba cuando hacía uso de ella, le ponía completamente sano; pero sin este ensalmo, en nada aprovechaba la hierba».<sup>166</sup> En el *Cármides*, la *epodé* es necesaria para que la *dynamis* de la hierba sea curadora. Sin embargo, en el diálogo entre

---

<sup>161</sup> GIL, L. (2004), p. 128-137.

<sup>162</sup> GIL, L. (2004), p. 115-116.

<sup>163</sup> Las prétides «atónitas después que merced a un encanto y hierbas [Melampo] las arrancó de sus delirios», OVIDIO, P. (2002) [*Metamorfosis*, XV, 325].

<sup>164</sup> PLATÓN (1981b) [*Cármides*].

<sup>165</sup> En el diálogo, Sócrates ha regresado recientemente a Atenas procedente de Potidea. Se supone que Sócrates participó en Potidea en la famosa batalla que toma el nombre de esta ciudad. Potidea, situada en la península calcídica, era una colonia de Corinto, dominada por Esparta. Tucídides relata el sitio de Potidea y la victoria de Atenas en el invierno del 430-429. En el año 316 Casandro fundó, en el lugar de Potidea, la ciudad de Casandrea, LLEDÓ, E. (1981a), p. 326, n. 1. La palestra de Táureas era un patio porticado donde se celebraban ejercicios físicos y donde solían reunirse los jóvenes atenienses, LLEDÓ, E. (1981a), p. 326, n. 2.

<sup>166</sup> PLATÓN (1981b), p. 331 [*Cármides*, 155e].

Sócrates y sus amigos, Platón presenta a la *epodé* como productora, por sí misma, de la *sophrosyne*, es decir, del cambio en el alma que implica la felicidad.<sup>167</sup> Por eso, el *Cármides* es «un poderoso esfuerzo por racionalizar la *epodé*»,<sup>168</sup> por transformar la *epodé* curadora por su acción mágica en *epodé* curadora por su acción psicológica.

La *sophrosyne* es la *salvaguardia del entendimiento* (*sotería phroneseos*), el objetivo de la palabra curativa. «Cuanto más sensato seas [cuanta más *sophrosyne* haya en tu alma], tanto más feliz considérate».<sup>169</sup> No obstante, el valor de la felicidad en la Grecia clásica arroja interesantes contradicciones. «En la poesía griega es un presagio siniestro para cualquiera que sea calificado de “hombre feliz”».<sup>170</sup> Por otro lado, la famosa sentencia socrática «la virtud es conocimiento» sugiere un vínculo entre el bien, motivo de felicidad, y el conocimiento. La cuestión se ramifica: «Las palabras imperecederas de Esquilo: *pathei mathos*, “por el dolor al conocimiento” podrían ser el lema de toda la tragedia griega».<sup>171</sup> «¡Cuánto tuvo que sufrir este pueblo [el griego clásico] para poder llegar a ser tan bello!»», exclama Nietzsche.<sup>172</sup>

La transición desde el uso de la palabra por su acción mágica al uso de la palabra por su acción psicológica fue gradual e incompleta —aún en nuestros días pervive el uso curador de la palabra por su acción mágica—,<sup>173</sup> y se dio principalmente en la aplicación de remedios psicoterapéuticos en los templos religiosos —en Grecia fue en los templos de Apolo y Asclepio—, en la intervención de Sócrates como psicoterapeuta, y en la racionalización platónica del ensalmo (*epodé*),<sup>174</sup> todas ellas expresiones culturales de la Grecia clásica.<sup>175</sup>

---

<sup>167</sup> La palabra del ensalmo ha de ser «bella» (*logos kalós*) para ser terapéutica. Los «ensalmos» platónicos son «los bellos discursos», y la palabra «bella» es curativa en tanto que productora en el alma del enfermo de la *sophrosyne* —sensatez, sabiduría, discreción, templanza, autodominio, moderación, castidad, prudencia, disciplina. Sócrates afirma que los ensalmos «son los buenos discursos», PLATÓN (1981b), p. 333 [*Cármides*, 157a]. Emilio Lledó revisa la dificultad de la traducción de *sophrosyne* en LLEDÓ, E. (1981a), p. 321.

<sup>168</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 116.

<sup>169</sup> PLATÓN (1983a), p. 414 [*Crátilo*, 411e], y PLATÓN (1981b), p. 368 [*Cármides*, 176a].

<sup>170</sup> DODDS, E. R. (2003), p. 61, n. 13.

<sup>171</sup> Pedro Laín cita a Nestle, LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 207.

<sup>172</sup> NIETZSCHE, F. (2005a), p. 202.

<sup>173</sup> «Sabemos que nuestra medicina científica racional —escribió Erwin Ackerknecht en 1946— no está completamente libre de tendencias y nociones sobrenaturales», AKERKNECHT, E.H. (1946), p. 467. La presencia de estas tendencias sobrenaturales en la medicina actual ha sido estudiada, entre otros, por ASTIN, J. A. (1998), BERNARDI, L. y otros (2001), LEIBOVIVI, L. (2001), MEIER, C.A. (1967), p. 85, y ZALEWSKI, Z. (1999).

<sup>174</sup> Algunos autores han ido más lejos: «Platón, el último chamán, representará el espacio mediador mithos/logos de un mundo en transición, del mundo mítico mágico religioso al logos tal como hoy le entendemos, el logos de la ciencia, de la razón», PADRÓ, D. (2000), p. 10. Por otro lado, autores de reconocida confianza, como Pedro Laín Entralgo o José María López Piñero, han señalado la importancia del papel de los pitagóricos y Empédocles en la transformación del uso *mágico* al *lógico-psicológico* de la palabra curativa, LÓPEZ PIÑERO, J. M. y MORALES MESEGUER, J. M. (1966), p. 459.

<sup>175</sup> Los griegos de la Grecia clásica son «la especie más lograda de hombres habidos hasta ahora, la más bella, la más envidiada, la que más seduce a vivir», NIETZSCHE, F. (2005a), p. 26.



Sin embargo, la idea de que el uso de la palabra curativa por su acción mágica evolucionó hacia su uso por su acción psicológica participa de una posición *presentista*: lo mágico y lo psicológico son conceptos contemporáneos trasladados al pasado, y desde los que se asume una diferencia, en cierto modo artificiosa, entre las acciones mágica y psicológica de la palabra curativa. A favor de aceptar como buena la lectura del cambio del uso mágico al uso racional de la palabra curativa, pese a su carga presentista, están las declaraciones de los autores hipocráticos que perfilan una diferencia entre lo mágico y lo racional —aquí, con todas las limitaciones que ello implica, asimilamos lo racional con lo psicológico. Los ensalmos (*epōdai*) son mencionados en tres ocasiones en el tratado hipocrático *De morbo sacro* (*Sobre la enfermedad sagrada*), y en las tres para «rechazarlos con lúcida energía y para denostar a los magos, catartas, charlatanes e impostores».<sup>176</sup> Este mismo autor hipocrático advierte que el uso de la palabra en solitario, sin la *medicina* curativa, constituye un fraude, una amenaza para la salud del enfermo, y supone una acción sumamente impía y atea.<sup>177</sup>

Pese a ello, la distinción entre lo natural y lo sobrenatural —lo racional y lo mágico— en la mente del griego primitivo y clásico fue siempre limitada y tímida. Esta dicotomía (mágico/racional) muestra su condición artificiosa en numerosas ocasiones. El propio Galeno, muy crítico con los *usos mágicos* en medicina, llegó a defender el valor curativo de la *épode*.

Algunos, efectivamente, creen que los ensalmos son cuentos de viejas, como yo mismo creí durante mucho tiempo. Pero a la postre, por sus efectos evidentes, me convencí de que había una *dynamis* en ellos. Comprobé su utilidad en las picaduras de serpientes [...]. Son muchos los remedios excelentes para cada caso, y entre ellos las *epōdai* logran su objetivo.<sup>178</sup>

Con todo, no podemos asegurar que el reconocimiento de la utilidad de las *epōdai* se acompañara de reconocimiento de la naturaleza psicológica de su función. Antes bien, parece que se debió a la observación clínica de su valor terapéutico y no a la aceptación de su función *no-mágica*.

---

<sup>176</sup> Se puede consultar el texto hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada* en HIPÓCRATES (2001). Tomo prestadas estas contundentes palabras de LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 152.

<sup>177</sup> Véase GIL, L. (2004), p. 233.

<sup>178</sup> Alejandro de Tralles cita este texto de Galeno, que procede de una obra, hoy perdida, de Galeno. He copiado el fragmento de GIL, L. (2004), p. 235-236.

## 1.2.2. Psicoterapia en los templos de Apolo y Asclepio

Los templos religiosos de la Grecia clásica dedicados al dios Apolo —el más importante y conocido de estos templos era el de Delfos—, y a su hijo Asclepio —entre los que destacan los templos de Epidauro y Pérgamo—,<sup>179</sup> actuaban como «instituciones de psicoterapia o consejo de urgencia que proporcionaban un servicio rápido y breve, basado en una fuerte transferencia con la institución».<sup>180</sup>

El templo de Delfos tenía una inscripción en la que se podía leer: «conócete a ti mismo».<sup>181</sup> Las fórmulas «Conócete a ti mismo» y «De nada en demasía» fueron inscritas en el templo de Apolo en Delfos por indicación de los Siete Sabios de la antigüedad.<sup>182</sup> La función *psicoterapéutica* de las ceremonias celebradas en el templo de Apolo en Delfos, y su continuidad con el *conócete a ti mismo* socrático, han sido fuente de debate en los últimos años. Algunos autores han defendido su valor psicoterapéutico,<sup>183</sup> mientras que otros la han criticado con dureza, expresando sus dudas de que los templos de Apolo ejercieran una función psicoterapéutica, y planteando que los orígenes de la psicoterapia no están en los filósofos como Sócrates ni las predicciones del oráculo de Delfos, sino entre los sacerdotes de los templos de Asclepio.<sup>184</sup> Ellenberger y Papageorgiou coinciden con esta última opinión, y mencionan los templos dedicados a Asclepio, como los situados en Epidauro, Pérgamo o Cos, como fuentes históricas de la psicoterapia.<sup>185</sup>

En los templos de Asclepio,<sup>186</sup> llamados *Asklepieia*, en plural, o *Asklepieion*, en singular, se celebraban rituales —el más afamado e importante era la *incubatio*— en los que se oficiaba el arte de la curación de enfermos.

---

<sup>179</sup> La ciudad de Delfos estaba situada en la región griega de Fócida, junto a los montes Parnaso y Cirfis. El templo de Delfos, donde habitaba el famoso oráculo, estaba dedicado a Apolo. Sin embargo, cuando Apolo tomó posesión del oráculo de Delfos, primero tuvo que expulsar a su inquilino anterior, Dionisio. Los templos de Epidauro, en la Argólida, en Grecia, y de Pérgamo, en la costa occidental de la actual Turquía, rendían culto a Asclepio.

<sup>180</sup> EKSTEIN, R. (1975), p. 251.

<sup>181</sup> PLATÓN (1981a), p. 559-560 [*Protágoras*, 343a]. Emilio Lledó señala que para la escuela pitagórica, el «conócete a ti mismo» era una respuesta a la pregunta «¿qué es lo más difícil?», LLEDÓ, E. (1981a), p. 348, n. 32.

<sup>182</sup> Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, Solón de Atenas, Cleobulo de Lindos, Misón de Quenea y Quilón. Véase PLATÓN (1981a), p. 559-560 [*Protágoras*, 343a].

<sup>183</sup> BUCKLEY, P. (2001).

<sup>184</sup> BERGMANN, M. S. (1975).

<sup>185</sup> ELLENBERGER, H. F. (1956), PAPAGEORGIOU, M. G. (1969), PAPAGEORGIOU, M. G. (1975). Por otro lado, Ellenberger defiende que tanto en los templos griegos de Asclepio como en las colinas habitadas por los indios Navajos en Norteamérica pueden rastrearse las prácticas de una psicoterapia incipiente, ELLENBERGER, H. F. (1956).

<sup>186</sup> El templo dedicado a Asclepio más famoso e importante era el de Epidauro, ciudad griega de la Argólida, península al noroeste del Peloponeso. Sobre la el culto a Asclepio en el templo de Epidauro, véase CASILLAS, J.M. y FORNIS, C. (1995). En la península Ibérica existió un templo dedicado a Asclepio en Ampurias, aunque no sabemos si en este santuario se celebraron *incubatio*s, GONZÁLEZ ZYMLA, H. (2007).

La *incubatio*, o curación mediante el sueño, fue un método ampliamente utilizado en la antigüedad. En la Grecia clásica hubo dos tipos de *incubatio*: la mántica, oficiada en santuarios dedicados a los héroes —como el de Ulises en Etolia— y que obtenía de los muertos información sobre el futuro, a modo de predicción; y la terapéutica, propia de los *Asklepieia*. Estos dos tipos de *incubatio* estaban, no obstante, estrechamente relacionados. «En las referencias corrientes —escribe Erwin Rohde—, las actividades mánticas de Asclepio aparecen considerablemente relegadas detrás de sus virtudes curativas; pero ambas manifestaciones de su poder se hallan, desde el primer momento, íntimamente relacionadas entre sí».<sup>187</sup>

Hay datos que sugieren el uso de la *incubatio* desde, al menos, el segundo milenio antes de Cristo, en las regiones del imperio hitita, Babilonia y Egipto. Sin embargo, el inicio del uso de la *incubatio* en la Grecia clásica se remonta al periodo minoico.<sup>188</sup> En pocos años, la *incubatio* alcanzó una gran popularidad, hasta convertirse en la práctica más famosa de la medicina mágico-religiosa helénica y romana. De hecho, el mismo Galeno se denominó «servidor de Asclepio», y afirmó que el dios le salvó de una enfermedad mortal, y que su padre le hizo estudiar medicina a partir de un sueño premonitorio.<sup>189</sup>

En la *incubatio*, los enfermos acudían a los templos y se echaban a dormir en una sala acondicionada para ello. Durante el sueño, se les aparecía Asclepio para curarlos, ya sea tocándolos o prescribiendo algún remedio curativo.<sup>190</sup> No obstante, para que la ceremonia fuera eficaz, los enfermos debían realizar un rito de purificación antes de entrar en el templo, que habitualmente consistía en un sencillo baño en el mar.<sup>191</sup> De hecho, el templo de Asclepio en Epidauro tenía una inscripción en la puerta que, a modo de advertencia, recordaba a los visitantes que se disponían a entrar la importancia de que estuvieran limpios de cuerpo y alma: «Puro se ha de estar cuando se entra en el aromático templo [de Asclepio] y la pureza consiste en tener

---

<sup>187</sup> ROHDE, E. (1994), p. 311, n. 48.

<sup>188</sup> GIL, L. (2004), p. 358. Sobre el periodo minoico —siglos XVIII-XII a. de C.—, cuyo nombre procede del legendario Rey Minos de Creta, véase BENGTON, H. (2005), p. 16-20.

<sup>189</sup> GIL, L. (2004), p. 355-356.

<sup>190</sup> El libro *Ancient incubation and modern psychotherapy*, de Meier (MEIER, C. A. (1967)), el capítulo *Esquema onírico y esquema cultural*, de *Los griegos y lo irracional*, de Dodds (DODDS, E. R. (2003), p. 103-120), y el capítulo *La incubatio*, del libro *Therapeia*, de Luis Gil (GIL, L. (2004), p. 358-369), son excelentes revisiones sobre las ceremonias celebradas en los templos de Asclepio. Sobre las *incubaciones* en los templos de Asclepio, véase también PAPAGEORGIOU, M. G. (1975). Una de las mejores descripciones de la *incubatio* procede de la comedia burlesca *Pluto* de Aristófanes, ARISTÓFANES (2004a), p. 241-244 [*Pluto*, 658-748].

<sup>191</sup> «En cuanto llegamos al santuario del dios [Asclepio] conduciendo a ese hombre entonces muy desgraciado y ahora dichoso y feliz si hay alguno, primero lo llevamos al mar, luego lo bañamos», ARISTÓFANES (2004a), p. 241 [*Pluto* 653-656].

pensamientos puros». <sup>192</sup> «La purificación (*κάθαρσις*, *kátharsis*) y las abluciones, tanto en lo que toca a la medicina como a la mántica —explica Sócrates a Hermógenes en el *Crátilo*—, así como las fumigaciones con drogas medicinales o mánticas, y, finalmente, los baños y aspersiones en tales circunstancias, todas ellas tendrían una sola virtud: dejar al hombre puro tanto de cuerpo como de alma». <sup>193</sup>



**FIGURA 3**

Escena que representa una *incubatio*.

El enfermo, dormido en el diván recibe el contacto sanador de Asclepio. El bajorrelieve procede de las ruinas del templo de Asclepio en Epidauro, Grecia.

Imagen tomada de la página web  
<http://www.hsl.virginia.edu/historical/artifacts/antiqua/healer cults.cfm>

El carácter terapéutico de estas ceremonias ha sido objeto de un intenso debate intelectual desde que, en el año 1881, las excavaciones arqueológicas dirigidas por Kavvadias sacaran a la luz el conjunto monumental del *Asklepieion* de Epidauro, con el descubrimiento de tres estelas enteras y fragmentos de una cuarta en las que se recogían los *iamata*, colección de setenta descripciones de curaciones milagrosas efectuadas por Asclepio mediante la *incubatio*. <sup>194</sup> En seguida aparecieron trabajos sobre este hallazgo y comenzaron a circular posiciones enfrentadas sobre el valor médico de las *incubatio*. <sup>195</sup>

Asclepio, hijo de Apolo, aprendió el arte de la curación de su padre y de Quirón. <sup>196</sup> Asclepio «no curó en sus templos —apunta Laín— mediante fórmulas verbales y canciones de carácter mágico. [...] A veces actuaba mediante la belleza y

<sup>192</sup> La referencia a la inscripción en Epidauro, que Meier atribuye a Porfirio, ha sido tomada de GIL, L. (2004), p. 364.

<sup>193</sup> PLATÓN (1983a), p. 402 [*Crátilo*, 405ab].

<sup>194</sup> LÓPEZ SALVÁ, M. (1976), p. 147-148. Los documentos de Epidauro pueden leerse extractados en EDELSTEIN, E. J. y EDELSTEIN, L. (1945).

<sup>195</sup> Ejemplos de opiniones extremadamente favorables y extremadamente contrarias al valor médico de las *incubatio*, son WILE, I. S. (1926), y BICK, E. M. (1927), respectivamente. Como antecedentes históricos del estudio de las *incubatio*, podemos citar la *Descripción de Grecia*, escrita por Pausanias en el siglo II, que incluye referencias al uso curativo de las *incubatio* en el templo de Epidauro, PAUSANIAS (1994). En el siglo XVIII, las nacientes sesiones de curación mediante magnetismo animal fueron comparadas con las *incubatio* de las *Asklepieia*. A finales del siglo, Mesmer utilizó el supuesto poder curativo del magnetismo animal en sesiones *curativas magnéticas*. Esta información procede del trabajo *El sueño incubatorio en el cristianismo oriental* de LÓPEZ SALVÁ, M. (1976), p. 147-148.

<sup>196</sup> GRAVES, R. (2005), p.195.

suavidad de su voz, [...] y a veces operaba, a la par, lo que esa voz comunicaba al enfermo».<sup>197</sup> Es decir, actuaba unas veces mediante el «decir placentero» (*terpnós logos*) y otras por acción del «decir sugestivo» (*thelkerios logos*).

Apolo, «el transfigurador genio del *principium individuationis*»,<sup>198</sup> empleó la palabra como vehículo curativo en las ceremonias apolíneas. Apolo, depositario de los saberes médicos, es presentado como un dios sanador, que actúa mediante la palabra divina pronunciada por la pitia del oráculo del templo en Delfos. Pedro Laín recuerda que muchos de los epítetos griegos de Apolo —*akésios*, *epikourios*, *alexíkakos*— aluden a su condición médica.<sup>199</sup> El futuro predicho por el oráculo de Delfos alberga, sin embargo, una íntima relación con la palabra pronóstica del médico que anuncia la curación o la muerte. De hecho, Esquilo llama a Apolo «adivino que cura, conocedor del porvenir y purificador de las cosas ajenas».<sup>200</sup> Pero esta palabra no ostenta ya un poder estrictamente mágico. Su fuerza curativa reside en su acción *placentera* o *sugestiva*, es decir, psicológica.

Las curaciones realizadas en los templos de Apolo y de Asclepio combinaron el uso de la palabra curativa por su acción mágica con el uso de la palabra curativa por su acción psicológica. Esta condición híbrida —híbrida, claro está, desde nuestra mirada presentista— sitúa las curaciones realizadas en los templos en el proceso de transición del uso mágico al uso psicológico de la palabra curativa. Este cambio fue, no obstante, incompleto, de manera que las curaciones oficiadas en los templos de Apolo y de Asclepio conservaron siempre *antiguos* componentes mágicos junto con los *nuevos* psicológicos.

---

<sup>197</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 62.

<sup>198</sup> La cita procede de NIETZSCHE, F. (2005a), p. 139.

<sup>199</sup> LAÍN, P. (2005), p. 59.

<sup>200</sup> ESQUILO (2000a), p.230 [*Las Euménides*, 61-63].

### 1.2.3. La psicoterapia de Sócrates: la mayéutica

Sócrates, cuyo significado en griego equivale al «dominio de la sana razón», nació en Atenas en el año 470 a. de C., y murió en su ciudad natal en el 399.<sup>201</sup> En opinión de Cicerón, Sócrates fue «el primero que hizo descender a la filosofía del cielo, le asignó un puesto en las ciudades, la introdujo incluso en los domicilios privados y le impuso como objeto de estudio la vida, las costumbres y las cosas buenas y malas».<sup>202</sup>

La preocupación por la condición mundana del hombre y el apotegma *conócete a ti mismo*, que Sócrates tomó prestado del templo de Delfos, aparecen como el fundamento de la primera psicoterapia verbal.<sup>203</sup>

El *conócete a ti mismo* ejerce su acción terapéutica mediante el diálogo y la dialéctica. Las primeras obras de Platón muestran a un Sócrates dialogante. El diálogo es conversación retórica, que emplea la persuasión, la seducción, y apela a temores irracionales. Sin embargo, la técnica empleada por el Sócrates platónico se desplaza, a partir de las obras intermedias de Platón, desde el diálogo hacia la dialéctica. La dialéctica es un método de búsqueda de la verdad basado en preguntas que tratan de liberar al individuo de la opinión y las apariencias y llevarlo al verdadero conocimiento.<sup>204</sup> La transición del diálogo a la dialéctica en los escritos de Platón puede ser entendido como un intento de separar la poesía de la búsqueda filosófica de la verdad.<sup>205</sup>

---

<sup>201</sup> La cita procede de LURI MEDRANO, G. (2004), p. 15. Las principales fuentes del conocimiento de la vida y la obra de Sócrates proceden de los textos de cuatro autores: Platón, Jenofonte, Aristófanes y Aristóteles. El problema de las fuentes por las que conocemos a Sócrates es ampliamente discutido en GUTHRIE, W.K.C. (2005), vol. 3, p. 313-360. Sobre la biografía de Sócrates, véase la excelente *Vida de Sócrates* de Antonio Tovar, TOVAR, A. (2001).

<sup>202</sup> CICERÓN (2005), p. 182 [*Conversaciones en Túsculo, Libro quinto, IV, 110*].

<sup>203</sup> SIMON, B. (1984), p. 180-199. La tesis de Bennett Simon recupera las ideas que Critias expresa en el *Cármides* de Platón. “Ser sensato [tener *sophrosyne*] es conocerse a sí mismo, porque el «Conócete a ti mismo» y el «sé sensato [ten *sophrosyne*]» son la misma cosa”, PLATÓN (1981b), p. 347-348 [*Cármides, 164d-165a*]. En este sentido, Jan Ehrenwald defiende el valor de los diálogos platónicos como *precursores* de la psicoterapia, EHRENWALD, J. (1976), p. 157-167.

<sup>204</sup> De forma esquemática, podemos considerar que la base del diálogo retórico es irracional, mientras que la de la dialéctica es racional. Véase STANNARD, J. (1959). «La dialéctica, es decir el método de buscar un conocimiento por preguntas y respuestas, no lo inventó Sócrates. Parece haber sido practicado primero sistemáticamente por Zenón, discípulo de Parménides [...]. Pero hay razones para creer que Sócrates practicó y desarrolló el método», RUSSELL, B. (2005), p. 136.

<sup>205</sup> Este intento, según la interpretación de Bennett Simon, respondería al esfuerzo de Platón por desterrar la escena sexual primaria —cuyos equivalentes serían la poesía y los mitos— de su obra y de su vida, SIMON, B. (1984), p. 182-184.

La búsqueda socrática de la verdad corresponde al *elenchus* o método de la *mayéutica*, por analogía con el trabajo del parto, con el dar a luz.<sup>206</sup> «Los que tienen trato conmigo —confiesa Sócrates en el *Teeteto*—, aunque parezcan algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos [...]. Y es evidente que no aprenden nada de mí, pues son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos».<sup>207</sup> «Yo ejerzo sobre ti el arte de partear (*mayéutica*) —continúa diciendo Sócrates a Teeteto— y es por esto por lo que profiero encantamientos (*epodaí*) y te ofrezco que saborees lo que te brindan todos y cada uno de los sabios, hasta que consiga con tu ayuda sacar a la luz tu propia doctrina».<sup>208</sup> La mayéutica conlleva un esfuerzo por mirar hacia el interior de uno mismo, por descubrir la verdad que habita en cada persona. Supone, por tanto, un acercamiento a la subjetividad del individuo.



**FIGURA 4**

La muerte de Sócrates,  
por Jacques-Louis David,  
1787.

El cuadro se encuentra  
en el Metropolitan  
Museum de Nueva  
York.

Imagen tomada de la página  
web  
[http://www.spanisharts.com/history/del\\_neoclasico\\_romant/neoclas\\_david.html](http://www.spanisharts.com/history/del_neoclasico_romant/neoclas_david.html)

Sócrates ha sido considerado el principal portador de la palabra curadora en la obra de Platón, y su método, la *mayéutica*, la búsqueda de la verdad, ha recibido el título de «la primera práctica de psicoterapia intensiva individual».<sup>209</sup> Por supuesto, esta valoración no está exenta de una elevada carga anacrónica. Pero, aun matizando este punto, no podemos obviar el valor psicoterapéutico de la actividad de Sócrates. Marsilio Ficino (1433-1499), en pleno Renacimiento italiano, ya entrevió el valor

<sup>206</sup> Sobre la *mayéutica* socrática véase GUTHRIE, W. K. C. (2005), volumen 3, p.422-423. Sobre su aplicación como método terapéutico, véase SOLBAKK, J. H. (2006a). Sobre Sócrates y la *mayéutica*, véanse PLATÓN (1986b), p. 300-301 [*República*, 487bd]; y PLATÓN (1983b), p.315 [*Menón*, 87ac].

<sup>207</sup> PLATÓN (1988), p.190 [*Teeteto*, 150d].

<sup>208</sup> PLATÓN (1988), p.206 [*Teeteto*, 157cd].

<sup>209</sup> CHESNIK, R. D. (1982), p.76. Chessik añade que, a diferencia de Sócrates, «Platón no era un psicoterapeuta, sino un poeta y un visionario», CHESNIK, R. D. (1982), p.78.

psicoterapéutico de Sócrates: «la salud del cuerpo la promete Hipócrates; la del alma, Sócrates».<sup>210</sup> Y, andado el tiempo, comprobamos que el ideal de Sócrates parece próximo al de algunas de las actuales escuelas de psicoterapia y psicoanálisis, tales como conocimiento integrado del *self*, del propio pasado, del presente y del futuro, y de la relación entre el individuo y el grupo.<sup>211</sup>

La *mayéutica* está cimentada sobre la famosa ironía socrática. De forma general, consistía en hacer preguntas sin ofrecer respuestas, fingiendo no saber lo suficiente sobre el tema en cuestión; cuando el interlocutor aportaba su opinión, Sócrates la echaba por tierra una y otra vez, en sucesivas acometidas, hasta conseguir que aquel reconociera su ignorancia para, desde este punto, buscar una respuesta al problema inicial.

Con respecto a la cualidad psicoterapéutica de la actividad socrática, Ekstein llama la atención sobre la forma en que comienza la conversación entre Sócrates y Estrepsíades en *Las Nubes* de Aristófanes. Estrepsíades, atormentado por las deudas contraídas debido a los gastos desmedidos de su hijo Fidípides, pide ayuda a Sócrates. El filósofo pide a Estrepsíades que, para ser ayudado, se recueste en el «diván sagrado». Esta *sesión* —señala Ekstein— anticipa el uso de la asociación libre en psicoanálisis.<sup>212</sup>

Desde aquí se comprende que Sócrates, «el prototipo del optimismo teórico, que [...] concede al saber y al conocimiento la fuerza de una medicina universal»,<sup>213</sup> haya sido considerado un *precursor* de la psicoterapia.<sup>214</sup>

---

<sup>210</sup> He tomado la cita de Ficino de PESET, J.L. (2010), p. 119.

<sup>211</sup> Esta tesis, que comparto en lo sustancial, es defendida por autores como Simon, Ekstein o Chessik, CHESNIK, R. D. (2004), EKSTEIN, R. (1975), p. 251-254. SIMON, B. (1984), p. 186.

<sup>212</sup> ARISTÓFANES (2004b), p.42 [*Las Nubes*, 255]. Da la impresión de que el «diván sagrado» al se refiere el Sócrates de Aristófanes es una parodia del lecho en el que los enfermos realizaban las *incubatio* en los templos de Asclepio. La tesis de Ekstein puede leerse en EKSTEIN, R. (1975), p. 251-254. Sidney Halpern amplía este tema en HALPERN, S. (1963). Richard Chessick, defensor del papel de Sócrates como psicoterapeuta, considera que la época actual, la era del cerebro y la neurobiología, es la era del «silencio de Sócrates», CHESNIK, R. D. (2004).

<sup>213</sup> NIETZSCHE, F. (2005a), p.135.

<sup>214</sup> Reconozco la cautela —que aquí no he hecho mía— que exige el empleo del término *precursor* en el estudio de la historia de las ideas. El *precursor* antecede a lo estudiado en su misma línea conceptual. Georges Canguilhem recuerda que la «complacencia en buscar, encontrar y celebrar precursores es el síntoma más claro de la incapacidad para la crítica epistemológica. Antes de poner en serie distintos recorridos sobre un camino es conveniente cerciorarse primero de que efectivamente se trata del mismo camino [...]. En razón de haber hecho una suposición de heliocentrismo, Aristarco de Samos no se convierte en un precursor de Copérnico». La cita de Canguilhem ha sido extraída de LECOURT, D. (2005), p. 12-13. Desde esta posición, ¿puede considerarse que la actividad psicoterapéutica de Sócrates —y, por extensión, de los griegos y otras culturas de la antigüedad— es, de algún modo, precursora de la psicoterapia actual? En el artículo *¿Hubo una psicoterapia verbal en la Grecia clásica?* defendí la condición de la psicoterapia griega como *antecesora* —en una línea conceptual amplia, pero coherente a lo largo de los siglos y las formas culturales— de la actual psicoterapia, FRAGUAS, D. (2007). Por supuesto, el tema no está libre de polémica. Aprovecho para parafrasear al propio Canguilhem y afirmar que «reconocer la continuidad de los fenómenos no significa desconocer su originalidad», CANGUILHEM, G. (2005), p. 49.



La actitud psicoterapéutica de Sócrates ha inspirado el desarrollo de modernas técnicas psicoterapéuticas basadas —al menos, según esgrimen sus defensores— en la combinación de elementos de la dialéctica socrática con estrategias de la moderna psicoterapia cognitiva. Este *método socrático* asume que el proceso terapéutico está cimentado en cuatro principios: 1.- cuestionamiento sistemático, 2.- razonamiento inductivo, 3.- deficiencias universales, y 4.- sincera negación de conocimiento por parte del terapeuta y del cliente. Estos principios actuarían en conjunto como armazón del diálogo que vehicula las sesiones de terapia.<sup>215</sup>

Sin embargo, la interpretación de Sócrates como psicoterapeuta, fruto de una lectura interesada de los textos —entiéndase, de una lectura que parece buscar *a priori* en la actividad de Sócrates los aspectos psicoterapéuticos que finalmente encuentra—, ha sido criticada por autores como Ernesto La Croce y Christopher Gill, quienes defienden que Sócrates puso, de alguna manera, los cimientos para que la psicoterapia fuera posible. No obstante, según su parecer, Sócrates no fue un psicoterapeuta. La Croce señala que aunque la obra de Platón recoge el uso de una «curación por la palabra», «poco de lo que hoy mentamos con el término “psicoterapia” está presente en Platón».

Esta opinión, que comparto en lo sustancial, encomia la labor de Sócrates como *basamento* conceptual de la función psicoterapéutica de la palabra. Pero, al mismo tiempo, y pese a considerar que la tarea de Sócrates fue imprescindible para la futura aparición de la psicoterapia, reconoce que Sócrates no fue un psicoterapeuta.

Frente a estas disquisiciones, merece la pena recordar que la actividad de Sócrates provocaba frecuentes reacciones de rechazo entre sus conciudadanos. «Las gentes se quejaban de que la conversación de Sócrates tenía el efecto paralizante de una descarga eléctrica», explica el helenista William Guthrie.<sup>216</sup> Sócrates formulaba inusuales e incómodas cuestiones que sus oyentes no sabían responder, al tiempo que aseguraba no conocer él mismo las repuestas. «¡Por Hércules! Ésta no es sino la habitual ironía de Sócrates —reprocha Trasímaco a Sócrates en la *República* platónica—, y yo ya predije a los presentes que no estarías dispuesto a responder, y

---

<sup>215</sup> Con respecto al foco de atención, el *método neosocrático* —la denominación es mía— se centra en la autorrealización y en el cultivo cotidiano de la virtud. El uso de este método permite que los pacientes exploren y clarifiquen aspectos relevantes de sus vidas y mejoren su carácter moral. Sobre valor psicoterapéutico del método socrático —entendido como una combinación de elementos de la dialéctica socrática con estrategias de la moderna psicoterapia cognitiva—, véase el trabajo de James Overholser, OVERHOLSER, J.C. (1993a), OVERHOLSER, J.C. (1993b), OVERHOLSER, J.C. (1994), OVERHOLSER, J.C. (1995), OVERHOLSER, J.C. (1996), OVERHOLSER, J.C. (2010).

<sup>216</sup> GUTHRIE, W. K. C. (2003), p. 86. Por supuesto, no incluyo entre estas *reacciones de rechazo* la acusación contra Sócrates que permitió su condena. Sobre la acusación de Sócrates, véase TOVAR, A. (2001), p. 349-394.

que, si alguien te preguntaba algo, harías como que no sabes, o cualquier otra cosa, antes que responder».<sup>217</sup>

Como anécdota que ilustra la estrecha relación entre Sócrates y la curación por la palabra, merece la pena destacar las últimas palabras del pensador. En el *Fedón* platónico, al despedirse de sus amigos y antes de beber la cicuta, Sócrates dedica su último comentario a Asclepio: «Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides».<sup>218</sup>

---

<sup>217</sup> PLATÓN (1986b), p. 74 [*República*, 337a]. Chessick interpreta la atosigante conducta de Sócrates como efecto de la contratransferencia que el contacto con los ciudadanos operaba en el filósofo, CHESSICK, R. D. (1982), p. 78. En esta línea se sitúa Jonathan Lear cuando sostiene que el principal error de Sócrates como psicoterapeuta fue ignorar la transferencia, LEAR, J. (1993), p.739-740. Sin embargo, estas afirmaciones incurren en un osado —aunque hasta cierto punto deliberado— anacronismo, pues ni Sócrates era psicoterapeuta ni podía conocer el concepto psicoanalítico de transferencia.

<sup>218</sup> PLATÓN (1986a), p. 141 [*Fedón*, 118b]. Sobre el enigmático significado de esta frase de Sócrates, véase GARCÍA GUAL, C. (2001), p. 141-142, n. 133.

### 1.2.4. Los sofistas: la terapia del consuelo

El movimiento sofístico, contra el que tanto combatió Sócrates y al que tanto debe, difundió el arte de la retórica —convencer o *persuadir* con palabras— y el valor del escepticismo, es decir, la desconfianza respecto del conocimiento absoluto.<sup>219</sup> Pero también defendió el valor curativo de la palabra. Un valor que, a diferencia de la posición socrática, no se basaba en una concepción del bien y de lo bueno, sino en el relativismo sofístico del *estar mejor* o *menos mal* que antes.

El sofista Gorgias (485 a. de C. - 380 a. de C.) comparó la acción de la palabra con la de los medicamentos. La palabra —opinaba Gorgias— tiene una *dynamis* respecto al buen orden del alma equiparable a la que los medicamentos poseen respecto a la naturaleza del cuerpo. La palabra curativa defendida por los sofistas actúa mediante su fuerza persuasiva. Aparentemente, el *logos* no puede cambiar el *ser* de las cosas. Por tanto, la palabra no puede operar cambios en lo que el alma es. Pero, «¿y si lo que las cosas *son* no depende tanto de su naturaleza, de su *physis*, como de lo que nosotros convengamos que *sean*?». <sup>220</sup> Desde esta premisa, y mediante la persuasión, la palabra puede crear nuevas convenciones que determinen el *ser* de las cosas. En esta nueva *dimensión* del *ser*, “pensar” será, en cierto modo, una manera de “sentir”, con lo que “ser” se emparejará con “ser sentido”.<sup>221</sup> Así, la palabra podrá ser curativa al actuar sobre el *nomos*, sobre la convención de lo que la enfermedad es o se supone que es. Ésta es la gran aportación *psicoterapéutica* de los sofistas.

El sofista Antifonte<sup>222</sup> representa la puesta en práctica de esta aproximación. De él se ha dicho que «inventó un método para evitar el dolor y la aflicción comparable a la terapia médica de los enfermos. En Corinto dispuso un despacho cerca del Ágora y puso el anuncio de que podía curar mediante la palabra a todos los afligidos. Lo que hacía era consolar a los que tenían problemas preguntándoles por sus causas». <sup>223</sup> Antifonte, que fue también intérprete de «prodigios y ensueños»,<sup>224</sup> promulgó un

---

<sup>219</sup> Sobre Sócrates y los sofistas, véanse GUTHRIE, W. K. C. (2003), p. 75-84, y TOVAR, A. (2001), p. 223-257. La retórica de los sofistas jugaba un papel social semejante al de nuestra publicidad. Sobre la retórica y el escepticismo sofísticos, véase GUTHRIE, W. K. C. (2005), Vol. 3, p. 59-60.

<sup>220</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 90-91.

<sup>221</sup> Las ideas sobre el “ser” y su emparejamiento con el “ser sentido”, basadas en Zubiri, han sido tomadas de LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 95.

<sup>222</sup> El estudio del sofista Antifonte está dificultado por la existencia de tres Antifontes contemporáneos del sofista cuya labor ha sido a menudo confundida por exégetas e historiadores. Sobre el interesante debate acerca de la identidad de Antifonte, véase GUTHRIE, W.K.C. (2005), vol. 3, p. 284-286.

<sup>223</sup> He tomado este fragmento, original de las *Vidas de los oradores* del pseudo-Plutarco, de GUTHRIE, W.K.C. (2005), vol. 3, p. 283.

<sup>224</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 97.

hedonismo refinado y utilitarista, cuya máxima era que cada uno debe alcanzar “el arte de vivir sin dolor”. Así, defendió el autocontrol, oponiéndose a la cesión a los placeres e impulsos del momento, con el fin de lograr un estado de *tranquila satisfacción*. Este estado de satisfacción ha sido comparado con la *euthymía* de Demócrito y la *ataraxía* de Epicuro.<sup>225</sup> De forma esquemática, la labor *psicoterapéutica* de Antifonte consistió en ofrecer consuelo a las personas afligidas. Sus palabras actuaban como un bálsamo. Por ello, según explica Filóstrato, las «recitaciones sedantes» o «consoladoras» que Antifonte procuraba a sus *pacientes* le valieron el sobrenombre de *Néstor*, en alusión a los consejos tranquilizadores que proporcionaba Néstor en la *Ilíada*.<sup>226</sup>

---

<sup>225</sup> La referencia, procedente de su *Studi sul pensiero antico* (Napoles, 1938) de Bignone, ha sido tomada de GUTHRIE, W.K.C. (2005), vol. 3, p. 283.

<sup>226</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 97. Sobre los sabios consejos de Néstor, véase HOMERO (2000b), p. 138-139 [*Ilíada*, VII, 326-343].

### 1.2.5. La racionalización platónica del ensalmo (*epodé*)<sup>227</sup>

La *epodé* fue, a partir del siglo V a. de C., la voz utilizada para referirse también a la persuasión, acción psicológica de la palabra curativa. *Peitó*, la Persuasión, «la única tirana de los hombres»,<sup>228</sup> comenzó siendo la diosa de la seducción erótica, pero pronto adquirió el patronazgo de la eficacia persuasiva de la palabra. *Peitó*, la persuasión, «diosa de la seducción amorosa y del decir persuasivo, [...] no fue otra cosa que una personificación de la eficacia psicológica y social de la palabra».<sup>229</sup>

La palabra ejerce así su poder sobre los hombres. «¿Y quién es el que manda —pregunta Edipo al llegar a Colono— con la palabra tanto como por la fuerza?».<sup>230</sup> El poder de la palabra llega así a ser equivalente al del médico que cura con su prescripción. «¿No sabes, Prometeo —pregunta Océano al *Prometeo encadenado* de Esquilo— que para un temple enfermo los únicos médicos son las palabras?».<sup>231</sup>

La nueva acepción de la *epodé* como palabra curativa de acción psicológica, ya no incluye el ensalmo mágico dirigido a los dioses, sino que se limita a ser palabra dicha al hombre sufriente. Aunque el empleo del término *epodé* para referirse a la función persuasiva de la palabra pudo ser un mero recurso estilístico, hay datos que sugieren que hubo un sentido más profundo en esta nueva atribución de significado. «La ocurrencia y la decisión de llamar osada e hiperbólicamente *epodé* a la palabra sugestiva, a toda expresión verbal capaz de seducir por lo que ella es en sí misma, tuvieron por causa la altísima estima que entre los griegos gozó siempre la eficacia social del habla y la creciente importancia que el bien hablar fue logrando en las *poleis* democráticas de los siglos VI y V a. C.», defiende Laín.<sup>232</sup>

Platón, el gran filósofo ateniense,<sup>233</sup> fue quien racionalizó el uso terapéutico de la *epodé*. Sócrates, en la *Apología* de Platón, confiesa «voy por todas partes sin hacer

---

<sup>227</sup> Tomo prestado este título de los trabajos de Pedro Laín *La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal*, LAÍN ENTRALGO, P. (1958), LAÍN ENTRALGO, P. (1970), LAÍN ENTRALGO, P. (2001), incluidos en el estudio de *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, LAÍN ENTRALGO, P. (2005).

<sup>228</sup> EURÍPIDES (1999a), p. 475 [*Hécuba*, 816].

<sup>229</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 67-68.

<sup>230</sup> SÓFOCLES (2000a), p. 272 [*Edipo en Colono*, 68].

<sup>231</sup> ESQUILO (2000b), p. 286 [*Prometeo encadenado*, 378-379].

<sup>232</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 65.

<sup>233</sup> El verdadero nombre de Platón (427/428-347 a. de C.) era Aristocles. Platón era un apodo debido a la anchura de sus hombros, o de su frente, o quizá debido a su estilo, LLEDÓ, E. (1981b), p.121.

otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma». <sup>234</sup>

La psicoterapia verbal apareció así como *epodé* de intención y acción psicológicas, como *ensalmo* que cura por su acción natural, que se dirige a la persona sufriente, que teje un vínculo entre el que habla y el que escucha, y que sirve para el tratamiento del cuerpo y del alma. «El alma se trata, mi bendito amigo —confiesa Sócrates a Cármides—, con ciertos ensalmos». <sup>235</sup> La palabra del ensalmo ha de ser *bella* (*logos kalós*) para ser terapéutica. Los *ensalmos* platónicos son los *bellos discursos*. Y la *palabra bella* es curativa en tanto que productora en el alma del enfermo de la *sophrosyne* —sensatez, sabiduría, discreción, templanza, autodomínio, moderación, castidad, prudencia, disciplina. <sup>236</sup> Por ello, Pedro Laín defiende que Platón fue el inventor de una *psicoterapia verbal rigurosamente técnica*. «El elemento racional [de la *epodé*], incipiente como pura e indiferenciada acción sugestiva en la *epodé* arcaica —argumenta Laín— adopta la forma de *logos kalós* («bello discurso») y se hace psicoterapia técnica». <sup>237</sup>

La *sophrosyne* es el objetivo de la curación por la palabra. «Cuanto más sensato seas [cuanta más *sophrosyne* haya en tu alma], tanto más feliz considérate». <sup>238</sup> Jenofonte explica que el objetivo de Sócrates no era hacer a los hombres más inteligentes, más eficaces o más hábiles en hablar, sino implantar la *sophrosyne*. <sup>239</sup>

En el *Cármides*, Sócrates acude a la palestra de Táureas. Allí encuentra a sus amigos Querefonte, Critias y Cármides. Este último aqueja una pesadez de cabeza. Sócrates confiesa conocer un remedio para su malestar: «una especie de hierba», a la que se añade «un cierto ensalmo (*epodé*)». «Pero sin este ensalmo —aclarar Sócrates—, en nada aprovecha la hierba [...]. Yo lo aprendí —continúa Sócrates—, allá en el ejército, de uno de los médicos tracios de Zalmoxis». <sup>240</sup>

<sup>234</sup> PLATÓN (1981c), p.168 [*Apología de Sócrates*, 30ab].

<sup>235</sup> PLATÓN (1981b), p. 333 [*Cármides*, 157a].

<sup>236</sup> Sócrates afirma en el *Cármides* que los «ensalmos son los buenos discursos», PLATÓN (1981b), p. 333 [*Cármides*, 157a]. Emilio Lledó revisa la dificultad de la traducción de *sophrosyne* en LLEDÓ, E. (1981a), p. 321.

<sup>237</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 123.

<sup>238</sup> La cita es pronunciada por Sócrates en el *Cármides*, PLATÓN (1981b), p. 368 [*Cármides*, 176a].

<sup>239</sup> La cita de Jenófanes ha sido tomada de GUTHRIE, W. K. C. (2005), Vol. 3, p. 420.

<sup>240</sup> PLATÓN (1981b), p. 332 [*Cármides*, 155d-156d]. Zalmoxis —explica Dodds— «fue un demonio, quizá un chamán del pasado remoto convertido en héroe», DODDS, E.R. (2003), p. 142. Emilio Lledó explica que Heródoto tenía a Zalmoxis por el dios de la tribu tracia de los Getas, de quien aprendieron la doctrina de la inmortalidad. No obstante, unas líneas más adelante, Heródoto dice que Zalmoxis era un esclavo tracio de Pitágoras, LLEDÓ, E. (1981a), p. 332, n. 14. Dodds señala que Zalmoxis tenía en la frente un tatuaje, que hizo que algunos le tomaran por esclavo, DODDS, E. R. (2003), p. 158, n. 44. Las actividades chamánicas de Pitágoras favorecieron la difusión de la idea de la relación entre Zalmoxis y Pitágoras, DODDS, E.R. (2003), p. 141-142. Por otro lado, Diógenes Laercio considera a Zalmoxis uno de los primeros filósofos entre los bárbaros, LLEDÓ, E. (1981a), p. 332, n.14.

Una vez presentado el remedio, Sócrates emprende, junto con sus compañeros, una *búsqueda* de la definición de *sophosyne*. Sin embargo, empeñado en definir la *sophosyne*, Sócrates no enseña cuál es el ensalmo que logrará su consecución. Tampoco plantea ninguna objeción sobre el poder curativo de la *epodé*. Al contrario, asume su utilidad para lograr «aquel sosiego del alma, difícil de alcanzar, que el griego apolíneo llamaba *sophrosyne*».<sup>241</sup>

La *epodé* de la que habla Sócrates en el *Cármides* corresponde a una *epodé* de acción mágica, cuya función curativa no es autónoma, sino que actúa como complemento necesario de un remedio farmacológico, una especie de hierba a la que se añade un cierto ensalmo. En el *Cármides*, la *epodé* es necesaria para que la fuerza (*dynamis*) de la hierba sea curadora. Sin embargo, y es aquí donde aparece la acción psicológica de la palabra, el famoso ensalmo no llega a ser pronunciado. No es necesario, porque mediante el diálogo Platón presenta una *epodé* productora por sí misma de la *sophosyne*, del cambio psicológico en el alma que implica la felicidad. Por eso, el *Cármides* puede ser visto como un poderoso esfuerzo por racionalizar la *epodé*, por transformar la *epodé* mágica en *epodé* psicológica. De esta manera, no es preciso que Sócrates revele las palabras que componen el ensalmo del médico tracio, pues el propio diálogo es ya *epodé* por sí misma, palabra curativa por su acción psicológica.

La palabra del *decir placentero* tonifica, distrae y ayuda a arrostrar el sufrimiento. Es una palabra que se dirige al enfermo. El hombre homérico no tenía un concepto unificado de lo que nosotros llamamos *alma* o *personalidad*. Por ello, la *epodé* no podía dirigirse al *alma*, ya que «para el hombre homérico el *thymós* tiende a no ser sentido como parte del yo».<sup>242</sup> Aún más, entre la *psykhé* y el *soma* (cuerpo), no había antagonismo alguno fundamental; la *psykhé* era el correlato mental del *soma*. De hecho, en la obra de Homero la actividad mental no aparece como algo diferenciado de la actividad física, sino que ambas se confunden en una amalgama «de mente y corazón, de pensamiento y emoción».<sup>243</sup> Desde la antigua Grecia hasta la actualidad, los estudiosos del concepto de *psykhé* se han dividido en dos facciones, dos paradigmas, el “fiscalista”, que comienza con Homero, los poetas arcaicos griegos y

---

<sup>241</sup> La cita procede de *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche, NIETZSCHE, F. (2005a), p. 135.

<sup>242</sup> DODDS, E.R. (2003), p. 28-29.

<sup>243</sup> SIMON, B. (1984), p. 59.

los presocráticos, y el “mentalista”, iniciado por Sócrates y Platón, quien opinaba que la *psykhé* —según sugiere William Guthrie— era el verdadero yo.<sup>244</sup>

Además de la racionalización del ensalmo —el uso de la palabra curativa por su acción psicológica—, Platón anticipó el valor de la relación terapéutica en la acción curativa de la palabra. Con el fin de que la *epodé* consiga la *sophosyne* en el alma de Cármides, Critias le recomienda que se someta al ensalmo de Sócrates y que no se aparte de él «ni poco ni mucho».<sup>245</sup> Es decir, la curación por la palabra aparece mediada por la existencia de una relación entre el curador y el enfermo. En esta línea se sitúa Jonathan Lear al afirmar que Platón, a partir de la división estructural de la *psyché* y su analogía con la teoría del estado, «inventó la primera teoría psíquica de las relaciones objetales».<sup>246</sup>

---

<sup>244</sup> GUTHRIE, W.K.C. (2005) vol. 3, p. 444, y FRAMPTON, M.F. (1988). Sobre el significado de *psykhé* en la Grecia clásica, véase además GUTHRIE, W.K.C. (2005) vol. 3, p. 442-445. Ángel González de Pablo ofrece una excelente revisión del concepto de enfermedad del alma desde las vertientes «organicista» y «mentalista» en GONZÁLEZ DE PABLO, A. (1994), p.484-495

<sup>245</sup> PLATÓN (1981b), p. 368 [*Cármides*, 176b].

<sup>246</sup> LEAR, J. (1993), p. 740-741. Por otro lado, autores como Pfister sostuvieron que Platón fue un «precursor del psicoanálisis», PFISTER, O. (1922). Algunos autores han situado el interés de Platón por la palabra curativa en el contexto de la analogía entre medicina y filosofía, LIDZ, J.W. (1995), MOES, M. (2001), NUSSBAUM, M.C. (1995), NUSSBAUM, M.C. (2003).



## 1.2.6. El argumento terapéutico de Aristóteles

Como hemos visto, Sócrates, en el *Cármides* de Platón, explica que el alma se trata «con ciertos ensalmos». «La medicina —escribió Demócrito— cura las enfermedades de los cuerpos; pero la sabiduría libra al alma de sus sufrimientos».<sup>247</sup> Estos ejemplos muestran el alcance que en la Grecia clásica tuvo la analogía entre las palabras curativas del alma y la medicina curativa del cuerpo. La *analogía médica* fue una constante en el pensamiento filosófico antiguo. «No se debe acusar a los filósofos de traspasar fronteras si discuten sobre salud —enseña Plutarco—, antes, por el contrario, se les debía acusar si no piensan que es necesario».<sup>248</sup>

La *analogía médica* entre la filosofía curativa de los males del alma y la medicina curativa de los males del cuerpo, fue delimitada y matizada por Aristóteles (384 a. de C.–322 a. de C.).<sup>249</sup> Sin embargo, pese a las equivalencias entre la argumentación ética y la actividad psicoterapéutica, Aristóteles no mencionó en parte alguna de su obra que el argumento ético tuviera por objeto la *terapia del alma*.

La argumentación ética de Aristóteles, es decir la *persuasión* retórica, tiene como objetivo que los individuos logren lo conveniente para ellos y eviten lo perjudicial.<sup>250</sup> Está sujeta a tres principios: 1.- Tiene objetivos prácticos; 2.- Es relativa a valores; y 3.- Actúa sobre cada caso particular.

Por objetivos prácticos se entiende que los argumentos éticos persiguen un cambio a mejor en la vida humana, es decir, lograr lo conveniente y evitar lo perjudicial. Y, ¿en qué consiste esto? «Lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable es la felicidad», sostiene Aristóteles, citando la inscripción del templo de Leto en Delos para ejemplificar esta afirmación: «*Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la buena salud; lo más agradable, alcanzar lo que se ama*».<sup>251</sup>

Por ser relativa a valores, la verdad ética queda delimitada «no sólo por lo que podemos hacer y ser, sino también por nuestros deseos, por lo que consideramos que

---

<sup>247</sup> La cita de Demócrito ha sido extraída de NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 78-79. Demócrito nació en el año 460 a. de C. y murió en el 370.

<sup>248</sup> ÁLVAREZ, J.M. (2006), p. 31, n. 3. La cita de Plutarco pertenece a sus *Consejos para conservar la salud*.

<sup>249</sup> Aristóteles es, con Platón, el filósofo más importante de la Grecia clásica y de toda la historia de la filosofía. Aristóteles nació en Estagira, Macedonia, en el año 384 a. de C. y murió en Calcis, en la isla griega de Eubea, en el 322 a. de C. Su padre, Nicómaco, fue médico de la corte de Macedonia. En el año 335 a. de C. Aristóteles fundó en Atenas el *Liceo* (denominado así porque estaba situado dentro de un recinto dedicado al dios Apolo Likeios), donde enseñó filosofía y donde, desde el pensamiento de Sócrates y Platón, sentó las bases del pensamiento filosófico occidental.

<sup>250</sup> Martha Nussbaum desarrolla el tema de la analogía médica del argumento ético de Aristóteles en *La terapia del deseo*, NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 75-137.

<sup>251</sup> ARISTÓTELES (2002), p. 11 [*Ética a Nicómaco*, I, 8, 1099a]. Leto era una de las hijas de los titanes Ceo (*inteligencia*) y Febe (*luna*), y era la madre de los gemelos Apolo y Artemisa, hijos de ella y Zeus. Los gemelos nacieron, no sin contratiempos, en la isla de Delos, donde le erigieron un templo a Leto.

vale o no la pena».<sup>252</sup> Y, aún más, la *felicidad* no dependerá sólo de la virtud, puesto que la virtud no es suficiente por sí sola para conseguir la vida floreciente, la felicidad (*eudaimonía*). «El hombre feliz —recuerda Aristóteles— necesita de los bienes corporales y de los externos o de fortuna [...]. Los que afirman que el que está en la tortura, o el que ha caído en grandes infortunios, es feliz si es bueno, voluntaria o involuntariamente dicen una vaciedad». Además, la felicidad ha de conseguirse en una vida en sociedad, no como individuo aislado, ya que «no entendemos por suficiencia el vivir para sí solo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social».<sup>253</sup>



**FIGURA 5**

Platón [izquierda] y Aristóteles [derecha]. Fragmento de *La escuela de Atenas*, obra pintada por Rafael Sanzio entre 1509 y 1510.

El original está en el Museo Vaticano, Roma

Imagen tomada de [http://es.wikipedia.org/wiki/Imagen:La\\_scuola\\_di\\_Atene.jpg](http://es.wikipedia.org/wiki/Imagen:La_scuola_di_Atene.jpg)

Al actuar sobre cada caso particular, la argumentación ética debe perseguir la felicidad relativa a cada persona, no una felicidad absoluta, sino una felicidad que el hombre pueda «adquirir y realizar».<sup>254</sup> Así, el médico no considera la salud como un bien ideal, «sino la salud del hombre, y más bien probablemente la de este hombre, ya que cura a cada individuo».<sup>255</sup> Esto mismo es válido —y aquí aparece con fuerza la *analogía médica*— para la argumentación ética. «No sólo hay que decirlo en general, sino aplicarlo a los casos particulares. En efecto, cuando se trata de acciones lo que se dice en general tiene más amplitud, pero lo que se dice en particular es más

<sup>252</sup> Esta tesis es defendida por Martha Nussbaum, NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 91.

<sup>253</sup> ARISTÓTELES (2002), p. 119 [*Ética a Nicómaco*, VII, 13, 1153b] y ARISTÓTELES (2002), p. 8 [*Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097b], respectivamente.

<sup>254</sup> ARISTÓTELES (2002), p. 6 [*Ética a Nicómaco*, I, 6, 1096b].

<sup>255</sup> ARISTÓTELES (2002), p. 7 [*Ética a Nicómaco*, I, 6, 1097a].

verdadero, porque las acciones se refieren a lo particular y es menester concordar con esto».<sup>256</sup> Sin embargo, esta aplicación práctica individual debe conciliarse con la universalidad de la retórica, en tanto que arte o ciencia. «Ningún arte se ocupa de lo singular —la medicina, por ejemplo, no considera qué es saludable para Sócrates o Calias, sino qué lo es para tal o tales clases de hombres (pues esto es lo propio del arte, mientras que lo singular es ilimitado y no objeto de ciencia)—, de igual manera tampoco la retórica aporta un conocimiento teórico sobre lo que es plausible de un modo singular», explica Aristóteles en su *Retórica*.<sup>257</sup>

Los argumentos éticos emplean la coherencia lógica y la claridad de las definiciones para convencer al oyente, es decir, recurren a la *persuasión retórica*, que es la retórica deliberativa y que tiene por objeto lo posible, pero no las cosas que son posibles por naturaleza o azar, sino las que «se relacionan propiamente con nosotros y cuyo principio de producción está en nuestras manos».<sup>258</sup>

El orador, que aquí, en una pirueta *retórica*, equiparamos con el psicoterapeuta,<sup>259</sup> utiliza con destreza (con arte, *tekhne*) su propio carácter, la disposición del oyente, y lo que con el discurso se dice. Lo explica Aristóteles: «De entre las pruebas por persuasión, las que pueden obtenerse mediante el discurso son de tres especies: unas residen en el talante del que habla, otras en predisponer al oyente de alguna manera y, las últimas, en el discurso mismo, merced a lo que demuestra o parece demostrar».<sup>260</sup>

Estas *pruebas* componen el ejercicio de la *persuasión retórica*. Aristóteles introduce aquí un asunto fundamental: la importancia del talante del orador y de la disposición del oyente, es decir, con nuestras palabras, la importancia de la relación terapéutica. «Porque es muy importante para la persuasión [...], el modo como se presente el orador y el que se pueda suponer que él está en una cierta actitud respecto de los oyentes, así como, en lo que se refiere a éstos, el que se logre que también ellos estén en una determinada actitud».<sup>261</sup>

Con respecto al orador, «tres son las causas que hacen persuasivos a los oradores; y su importancia es tal que por ellas nos persuadimos, prescindiendo de las demostraciones —explica Aristóteles—. Esas causas son la sensatez, la virtud y la

---

<sup>256</sup> ARISTÓTELES (2002), p. 27 [*Ética a Nicómaco*, II, 7, 1107a]. Esta cuestión es expuesta por Nussbaum en NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 95-99.

<sup>257</sup> ARISTÓTELES (1999), p. 182 [*Retórica*, I, 2.5, 1356b].

<sup>258</sup> ARISTÓTELES (1999), p. 199 [*Retórica*, I, 4.1, 1359a].

<sup>259</sup> Recuérdese que Aristóteles no mencionó en parte alguna de su obra que el argumento ético tuviera por objeto la *terapia del alma*.

<sup>260</sup> ARISTÓTELES (1999), p. 175 [*Retórica*, I, 2.2, 1356a].

<sup>261</sup> ARISTÓTELES (1999), p. 308 [*Retórica*, II, 1.1, 1377b].

benevolencia». Por otro lado, con respecto a los oyentes, «se persuade por la disposición de los oyentes —expone Aristóteles—, cuando éstos son movidos a una pasión por medio del discurso. Pues no hacemos los mismos juicios estando tristes que estando alegres, o bien cuando amamos que cuando odiamos». Las pasiones adquieren de este modo un valor mediador, vehicular, entre la *palabra persuasiva* y el cambio de creencia. «Las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se sigue pesar y placer. Así son, por ejemplo, la ira, la compasión, el temor y otras más de naturaleza semejante y sus contrarias».<sup>262</sup>

Las pasiones (*páthe*), cuya traducción ha sido en ocasiones *emociones*, albergan una íntima relación con las creencias. Las pasiones condicionan las creencias y, a su vez, aquéllas pueden ser modificadas mediante el cambio de las creencias.<sup>263</sup> Esta posición resulta muy cercana de las actuales tesis de la psicoterapia cognitiva. De hecho, la actual terapia cognitiva se basa «en la concepción de que el afecto y el comportamiento de un individuo —explica Aaron Beck, unos de los creadores de la actual terapia cognitiva— están principalmente determinados por la manera en que estructura el mundo», y una persona estructura el mundo a partir de cogniciones, es decir, de creencias.<sup>264</sup>

Pero la palabra del orador que emplea la *persuasión retórica* de Aristóteles va algo más lejos, puesto que permite que el oyente vea la realidad y se vea a sí mismo de una manera nueva, inédita, y así llegue a descubrir aspectos de su vida y de sí mismo que antes desconocía. En este sentido se expresa Pedro Laín al considerar que «el psicoterapeuta hace retórica aristotélica sin saberlo».<sup>265</sup> De hecho, la *eudaimonía* que el discurso retórico de Aristóteles pretende no está muy alejada de la *sophrosyne* del *logos kalós* socrático en el *Cármides* de Platón.<sup>266</sup>

Por tanto, la *persuasión retórica* de Aristóteles permite extraer una lectura de tres aspectos cruciales de la actual psicoterapia.<sup>267</sup> En primer lugar, el valor de la relación terapéutica, basada en el talante del terapeuta y en la disposición del

---

<sup>262</sup> Las citas de Aristóteles proceden de ARISTÓTELES (1999), p. 309 [*Retórica*, II, 1.2, 1378a], ARISTÓTELES (1999), p. 177 [*Retórica*, I, 2.2, 1356a] y ARISTÓTELES (1999), p. 310 [*Retórica*, II, 1.3, 1378a], respectivamente.

<sup>263</sup> Pedro Laín y Martha Nussbaum coinciden en este punto, LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 171, y NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 113.

<sup>264</sup> La nota sobre estructuración del mundo según la terapia cognitiva y la cita de Beck han sido extraídas de SADOCK, B. J., y SADOCK, V.A. (2004), p. 956.

<sup>265</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 172-173.

<sup>266</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 173.

<sup>267</sup> Insisto en que se trata de una lectura, ya que Aristóteles nunca habló de curación del alma o curación por la palabra.

enfermo, algo que nos recuerda el concepto psicoanalítico de transferencia.<sup>268</sup> En segundo lugar, la relación inevitable entre las pasiones y las creencias, es decir, la comunicación de ida y vuelta entre el afecto y el pensamiento. Y en tercer lugar, la importancia de la técnica en la acción terapéutica, tanto el talante, especialmente la sensatez, del orador como lo que con el discurso se dice son susceptibles de mejoría con el aprendizaje y la experiencia.

Sin embargo, la *argumentación ética* —la *persuasión retórica*— no es válida para todos los oyentes, sino sólo para aquellos con un cierto grado de madurez, que hayan recibido una buena educación y que posean un cierto equilibrio pasional. Así, Aristóteles excluye, como receptores de la *persuasión retórica*, a los niños, los enfermos y a los locos, ya que no estarían preparados para recibir los argumentos éticos.

Este planteamiento implica que sólo algunas personas —las sanas o las menos enfermas, diríamos hoy—, son susceptibles de cambiar con la *argumentación ética*. «Ahora bien, es inútil examinar todas las opiniones que algunos tienen acerca de la felicidad. Muchas cosas, en efecto, se forjan los niños, los enfermos y los locos, sobre las cuales ningún hombre sensato se plantearía problemas, puesto que no tienen necesidad de argumentos, sino unos, tiempo para crecer y cambiar, otros, corrección médica o política (pues el empleo de remedios, no menos que los azotes, es una corrección)».<sup>269</sup> No explica Aristóteles en qué consiste la corrección *médica* y cómo podría ésta cambiar las opiniones sobre la felicidad. En todo caso, Aristóteles deja patente que hay ciertos problemas que la argumentación —¿podemos leer aquí “que la *psicoterapia*”?— no puede tratar, y que en esos casos es necesario recurrir a otros métodos, entre los que se encuentran las correcciones *médicas*.<sup>270</sup> Bien a las claras resulta que algunos problemas mentales necesitan para su tratamiento una medicina que no aporta la psicoterapia, sin que por ello la psicoterapia sea ineficaz en estos trastornos; todo lo contrario, actúa como un excelente complemento de los remedios farmacológicos o electromecánicos. ¿Se referirá Aristóteles a este fenómeno cuando excluye a los enfermos y los locos del grupo de personas susceptibles de beneficiarse de la argumentación ética? Sospecho que no, que Aristóteles no basa su criterio en

---

<sup>268</sup> Por supuesto, el valor del talento del orador y la disposición del oyente recuerda el concepto de transferencia, pero no equivale a la transferencia. Sobre la definición del concepto de transferencia, véase LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.-B. (1996), p. 439-446.

<sup>269</sup> ARISTÓTELES (1985), p. 416-417 [*Ética Eudemia*, I, 3, 1214b29 – 1215a8].

<sup>270</sup> Aunque una primera lectura podría inducir a pensar que aquí Aristóteles abandona la *analogía médica*, una mirada más atenta permite descubrir que es Aristóteles quien recurre en esta ocasión a la medicina como una alternativa a la argumentación ética en los casos en los que éste no puede ejercer su función. Es más, plantea una cierta *continuidad* entre la filosofía y la medicina.

una cuestión de índole clínica. Sin embargo, esta situación es equivalente a la realidad médica de un grupo de personas con enfermedad mental, y esto resulta muy significativo.

Hasta ahora hemos visto que en la obra de Aristóteles la *palabra curativa* ejerce su acción mediante la *persuasión retórica*. Sin embargo, Aristóteles recoge de forma destacada otro método de *curación por la palabra*: la *kátharsis*. Al igual que sucedía con la *persuasión retórica*, Aristóteles no presenta la *kátharsis* como un *remedio psicoterapéutico*, sino que esta atribución de función *terapéutica* es producto de nuestra lectura de la obra del filósofo.

### 1.2.7. La catarsis como psicoterapia

El vínculo entre la palabra curativa y la relación entre quien la pronuncia y quien la escucha se asienta, en gran medida, en el valor catártico de la palabra dicha. La *kátharsis*, que como concepto religioso, filosófico o médico, alude a la limpieza y a la purificación, está íntimamente relacionada con la *epodé*. Toda *epodé* es un *katharmós* verbal, un recurso para la purificación del alma mediante la palabra.<sup>271</sup>

La salud exige un estado de purificación, de *kátharsis*, que conlleva un equilibrio entre las partes que componen el cuerpo y el alma. Por ello la *epodé* purifica. El habla —la palabra— no cumple un oficio meramente expresivo y nominativo, sino también una función catártica. Y la palabra ejerce su función catártica tanto en quien la pronuncia (*ex ore*) como en quien la escucha (*ex auditu*).<sup>272</sup>

Desde los años heroicos de Homero (siglos IX-VIII a. de C.) hasta los turbulentos de la polis y la democracia ateniense (siglo V a. de C.) se produjo una transición gradual e incompleta de una *cultura de la vergüenza* a una *cultura de la culpa*.<sup>273</sup> El rápido aumento de población en la Grecia continental, la inestabilidad económica y la inseguridad individual que siguieron a la invasión doria y la posterior guerra del Peloponeso, son factores que propiciaron este cambio social.

Por otro lado, las revueltas populares se acompañaron de un importante cambio en la familia griega. La familia de la sociedad arcaica tenía una fuerte organización patriarcal, cuya ley dictaba los deberes de los hijos con respecto al padre, sin otorgarles derechos. Las modificaciones legales introducidas en el siglo VI por Solón, el *legislador*, situaron al individuo en el centro de la actividad jurídica, favoreciendo su emancipación del marco de la familia.<sup>274</sup> La liberación del individuo de los lazos de la familia fue uno de los más importantes logros de la democracia ateniense.<sup>275</sup> La emancipación del individuo de la familia conllevó, no obstante, un íntimo sentimiento de culpabilidad. El hijo se rebeló contra el padre, desobedeció la ley antigua y dictó una nueva ley, precursora de la democracia. La rebelión contra el padre era también

---

<sup>271</sup> Pedro Laín repasa las distintas acepciones de *kátharsis* en LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p.124-125.

<sup>272</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (1943), p. 197-200. Laín asegura que «corresponde a Freud el mérito inmenso de haber reconocido desde un punto de vista médico la acción catártica del diálogo», LAÍN ENTRALGO, P. (1943), p. 248.

<sup>273</sup> El helenista Dodds expone en su obra *Los griegos y lo irracional* la teoría del cambio de una *cultura de la vergüenza* a una *cultura de la culpa*, DODDS, E.R. (2003), p. 39-70.

<sup>274</sup> BENGTON, H. (2005), p. 81-85.

<sup>275</sup> Grotz defiende esta idea en su libro *La Solidarité de la famille en Grèce*. La cita ha sido tomada de DODDS, E.R. (2003), p. 45.

rebelión contra Zeus, y, así, el sentimiento de culpa moral fue a la vez sentimiento de culpa religiosa.<sup>276</sup>

Este contexto de *cultura de culpabilidad* favoreció que en el pueblo griego se extendieran el uso curativo de los antiguos rituales mágicos y la concepción de la enfermedad —el mal del cuerpo o del alma— como “mancha” o “contaminación”, cuyo tratamiento exigía la *kátharsis* de la “impureza”.<sup>277</sup> La importancia de la *kátharsis* en la Grecia posthomérica llevó a la aparición de catartas profesionales, gentes que se ganaban la vida mediante la ejecución remunerada de los ritos de purificación.

Los ritos dionisiacos —anclados, sobre todo, en antiguos cultos místicos— constituían unos de los principales rituales catárticos.<sup>278</sup> El ritual dionisiaco funcionaba en la Grecia clásica como una válvula de escape. Dioniso era contrario a la nueva sociedad, a la nueva ley del hombre emancipado. Este hombre *emancipado* debía asumir la carga de la responsabilidad individual. Una carga que a menudo se hacía muy difícil de soportar. Dioniso, *Lysios*, «el liberador», era el dios que hacía posible que uno, por un breve tiempo, «deje de ser uno mismo», liberándole de este modo de la carga de la responsabilidad individual.<sup>279</sup> Por el contrario, Apolo, «el transfigurador genio del *principium individuationis*»,<sup>280</sup> actuaba como garante de la ley y el orden. Apolo prometía seguridad y Dioniso ofrecía libertad.<sup>281</sup>

La catarsis dionisiaca anticipó la acción catártica de la tragedia. Lo dionisiaco —enseña Nietzsche— es la esencia de la tragedia.<sup>282</sup> No en vano entre los antecedentes históricos de la tragedia cita Aristóteles el ditirambo, la canción propia del culto dionisiaco. El ditirambo y la embriaguez que produce el vino aparecen relacionados en la antigua Grecia: «La canción de Dionisos soberano, / el ditirambo hermoso, sé cantarla / con la chispa del vino en la cabeza», escribió el poeta griego Arquíloco.<sup>283</sup>

Aristóteles llamó la atención sobre la función catártica, en el sentido terapéutico, de la tragedia. «La tragedia es mimesis de una acción noble y eminente, que tiene cierta extensión, en lenguaje sazonado, con cada una de las especies de especies separadamente en sus diferentes artes, cuyos personajes actúan y no sólo se nos

---

<sup>276</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 37-44.

<sup>277</sup> Luis Gil desarrolla el tema de la “mancha” y la *kátharsis* en GIL, L. (2004), p. 137-152.

<sup>278</sup> Sobre las religiones místicas en la antigua Grecia, véase ÁLVAREZ DE MIRANDA, A. (1961).

<sup>279</sup> DODDS, E.R. (2003), p. 82.

<sup>280</sup> La cita procede de NIETZSCHE, F. (2005a), p. 139.

<sup>281</sup> DODDS, E.R. (2003), p. 81-81. Joseph Campbell defiende la interpretación de los rituales dionisiacos como actividades catárticas que liberan y purifican en su obra *El héroe con mil caras*, CAMPBELL, J., p. 26.

<sup>282</sup> NIETZSCHE, F. (2005a), p. 129.

<sup>283</sup> VARIOS AUTORES (2005a), p.35 [*Fragmentos de la poesía arcaica griega no épica*].



cuenta, y que por medio de piedad<sup>284</sup> (*éleos*) y temor (*phobos*) realizan la purificación (*kátharsis*) de tales pasiones».<sup>285</sup>

La tragedia es curativa porque suscita en el espectador sentimientos de temor y compasión que, por un mecanismo de corte homeopático, le liberan de estas mismas pasiones produciendo en el alma un alivio acompañado de placer.<sup>286</sup> La acción homeopática, habitual en el pensamiento arcaico griego, está sustentada por dos principios: *lo semejante ayuda a lo semejante* y *lo semejante libera de lo semejante*.<sup>287</sup> De hecho, la doctrina homeopática fue empleada con frecuencia por la medicina hipocrática. «Los contrarios son los remedios de los contrarios», enseña el autor del texto hipocrático *De flatibus*.<sup>288</sup> Sin embargo, la *kátharsis* trágica exige que el espectador viva *trágicamente* la obra. Es decir, que viva la tragedia del héroe y se identifique con su lugar en el mundo y con su destino. La identificación trágica, una vez resuelta mediante la *anagnórisis* o reconocimiento,<sup>289</sup> permite la purgación de las pasiones: la *khátarsis*.

La interpretación de la *khátarsis* como purgación del alma, en el sentido médico de la expresión, fue iniciada, principalmente, por Jacob Bernays, tío político de Sigmund Freud.<sup>290</sup> Esta interpretación de la *khátarsis* está relacionada con la acción curativa de la palabra. Por ello, «si *Edipo Rey* —como paradigma de la tragedia— nos conmueve tanto como perturbaba a los ciudadanos de Atenas no es, como se creía hasta entonces (hasta la aparición de Freud y el psicoanálisis), porque encarnaba una tragedia fatalista, que opone la omnipotencia divina a la pobre voluntad de los hombres, sino porque el destino de Edipo es, en cierta forma, el nuestro, porque llevamos en nosotros la misma maldición que el oráculo pronunció contra él».<sup>291</sup> Autores como William Binstock han sugerido que el valor terapéutico de la tragedia radica en su poder para conseguir que el espectador entre en contacto con sus emociones y adquiera así la *ilusión de cuidar*. De este modo, los espectadores salen

---

<sup>284</sup> La traducción de *éleos* y de *phobos* ha dado lugar a interesantes controversias. Pedro Laín, que suele traducir *éleos* por compasión y *phobos* por temor, repasa los problemas de traducción al castellano de estas palabras en LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p.183-188.

<sup>285</sup> ARISTÓTELES (2003), p. 63 [*Poética*, 1449b, 24-31].

<sup>286</sup> Pedro Laín apunta que «un temor como el que la tragedia suscita debe ir acompañado de aflicción compasiva», LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 212. Sobre el temor, véase ARISTÓTELES (1999), p. 333 [*Retórica*, II, 1382a, 21-25]. Sobre la compasión, véase ARISTÓTELES (1999), p. 353 [*Retórica*, II, 1385b, 13-19].

<sup>287</sup> Véase GIL, L. (2004), p. 164-166.

<sup>288</sup> La cita ha sido tomada de LAÍN ENTRALGO, P. (1943), p. 16. Jan Ehrenwald relaciona este mecanismo homeopático con la ley mágica de la semejanza, EHRENEWALD, J. (1976), p. 66-67.

<sup>289</sup> «El reconocimiento (*anagnórisis*) es, como su nombre indica —explica Aristóteles en la *Poética*—, un cambio de la ignorancia al conocimiento, que lleva consigo un cambio a amistad o a odio, entre las personas destinadas a la felicidad o a la desdicha», ARISTÓTELES (2003), p. 79 [*Poética*, 1452a, 29-32].

<sup>290</sup> Jacob Bernays publicó por primera vez su influyente trabajo en 1857, en Breslau. El texto fue reimpresso en 1880 en Berlín, LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 177.

<sup>291</sup> VERNANT, J-P. y VIDAL-NAQUET, P. (2002), vol. 1, p. 80.

del teatro seguros de su capacidad de sentir, firmes en la convicción de que cada uno es capaz de cuidar a otro.<sup>292</sup>

No obstante, el valor terapéutico de la palabra en la tragedia griega ha sido criticado, desde distintas posiciones teóricas. Algunos autores han defendido una lectura de la *khátarsis* como clarificación intelectual,<sup>293</sup> mientras que otros han cuestionado el carácter terapéutico de la tragedia, reivindicando su función lúdica.<sup>294</sup>

La catarsis puede ser, como hemos visto, *catarsis verbal platónica* o persuasiva, que es una reordenación persuasiva del alma, y *catarsis verbal aristotélica*, o purgación que ciertas palabras —las del poema trágico— pueden producir en la realidad del hombre.<sup>295</sup>

---

<sup>292</sup> BINSTOCK, W.A. (1973), p. 501.

<sup>293</sup> GOLDEN, L. (1973).

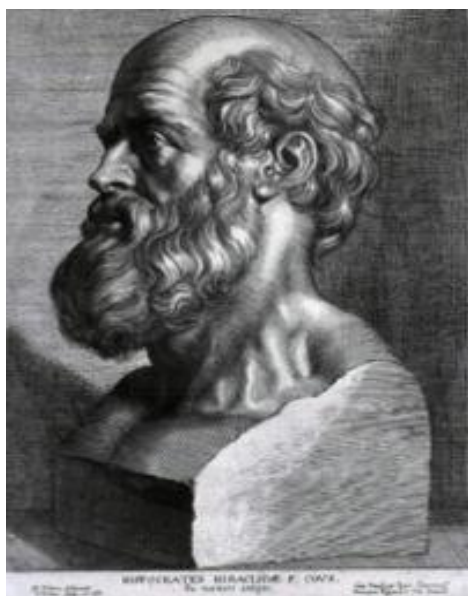
<sup>294</sup> LA CROCE, E. (1981). Jan Helge Solbakk ofrece una revisión histórica del concepto de *khátarsis* en la tragedia griega y señala que la «catarsis trágica» ayuda a enfrentarse a situaciones *trágicas* cotidianas, como las relacionadas con la ética médica, SOLBAKK, J.H. (2006b). Por otro lado, Stanley Jackson ha relacionado la catarsis terapéutica con la abreacción propuesta por Breuer y Freud en *El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos* (FREUD, S. (1981), vol. 1, p. 41-50 [VI, Estudios sobre la histeria]). Jackson realiza una revisión histórica sobre la relación entre la catarsis y la abreacción en JACKSON, S.W. (1994). Laplanche y Pontalis destacan que el concepto de abreacción, definido como una «descarga emocional, por medio de la cual un individuo se libera del afecto ligado al recuerdo de un acontecimiento traumático», sólo puede comprenderse recurriendo a la teoría de Freud acerca de la génesis del síntoma histérico, LAPLANCHE, J., y PONTALIS, J.-B. (1996), p. 1. A pesar de que Freud pronto abandonó el *método catártico*, «el concepto de catarsis siguió estando presente en la teoría de la cura psicoanalítica», LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.-B. (1996), p. 2.

<sup>295</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 225.

### 1.2.8. La palabra curativa en la medicina hipocrática

San Isidoro de Sevilla defiende, en sus *Etimologías*, escritas en el siglo VII, la existencia de tres escuelas médicas clásicas: «La primera de todas, la *metódica*, ideada por Apolo, iba acompañada de medicamentos y conjuros. La segunda, la *empírica*, o experimental, fue patrocinada por Esculapio [Asclepio], y se basaba, no en los indicios que proporcionaban los síntomas, sino únicamente en la experiencia. La tercera era la *lógica*, es decir, la racional, y su autor fue Hipócrates».<sup>296</sup>

Hipócrates nació en Cos, pequeña isla del mar Egeo, en el siglo V a. de C. (aproximadamente en el año 460; Sócrates nació en el 470, y Platón en el 428). Pese a que la importancia de Hipócrates ha sido a menudo magnificada e incluso glorificada, la labor de la escuela de medicina de Cos, fundada por Hipócrates, fue fundamental para el desarrollo de la medicina *científica*. Junto con Hipócrates, destaca la actividad de los médicos de la escuela de Cnido, y la de Alcmeón de Crotona, que sentó las bases de la concepción técnica y *fisiológica* de la curación médica.



**FIGURA 6**

Hipócrates, grabado de  
Rubens, 1638.  
Biblioteca Nacional de  
Medicina de Estados Unidos.

Imagen tomada de  
[http://es.wikipedia.org/wiki/Historia\\_de\\_la\\_medicina](http://es.wikipedia.org/wiki/Historia_de_la_medicina)

Los eruditos de Alejandría reunieron, a partir del siglo III a. de C., un conjunto de textos médicos escritos desde el siglo V a. de C. hasta los primeros años después de Cristo por autores de la escuela de Hipócrates y de otras escuelas médicas. Este conjunto de textos fue llamado *Corpus Hippocraticum*, y así ha llegado hasta nosotros, como el cuerpo teórico de la medicina de la antigüedad, aunque no todos los autores

---

<sup>296</sup> SAN ISIDORO (2004), p. 475 [*Etimologías*, Libro IV, 4, 1].

médicos del *Corpus* fueron contemporáneos de Hipócrates ni miembros de su escuela.<sup>297</sup>

El nacimiento de la medicina hipocrática se produjo en un contexto de cambio en el pensamiento científico que permitió la aparición de una nueva manera de concebir las enfermedades y su tratamiento. En esta medicina *científica* o *fisiológica* la enfermedad es entendida como una perturbación del equilibrio interno de la naturaleza del cuerpo (*physis*).<sup>298</sup> Con respecto a la *causa*, la enfermedad deja de ser consecuencia de posesión, contaminación o castigo, y es vista como efecto de una acción natural. Por ello, la práctica terapéutica abandona el empirismo rutinario y la operación mágica y se convierte en “arte”, en *tekhne: tekhne iatriké*.

Esta medicina *científica* o *fisiológica* apoya sus cimientos teóricos en el valor del *logos* —que fue para el griego *palabra* y *razón*— y en la concepción de la naturaleza como *physis*, como armonía de las partes. En el desarrollo de esta nueva medicina concurrieron tres condiciones históricas: empírica (acumulación de conocimientos prácticos), religiosa (relacionada con las curaciones en los templos de Apolo y de Asclepio) y filosófica (concepto presocrático de la *physis*).

El corpus médico hipocrático, siempre atento al saber *técnico* de la *physis*,<sup>299</sup> supo incorporar el *logos* a su práctica. *Logos*, palabra racional o razonable, en la que no había cabida para la magia. «Para practicar la medicina —expone el médico hipocrático autor de los *Praecepta*— no hay que atenerse al primer razonamiento persuasivo, sino a la experiencia según razón».<sup>300</sup>

De esta manera, «el *arte* —la *tekhne*— desplaza para siempre a la *magia*».<sup>301</sup> El principio del *logos* en la medicina hipocrática era, sin embargo, la *physis* del cuerpo, entendida como armonía de las partes que lo componen. Aquí cobra valor la teoría de los cuatro humores: bilis negra (o melancolía, *mélaina kholé, atra bilis*), bilis amarilla (o cólera), flema (o pituita) y sangre. La medicina hipocrática explicó la salud y la enfermedad a partir del concepto del equilibrio de estos cuatro humores. Según este modelo, la cantidad y la combinación de estos humores son responsables de la temperatura, el color y la textura del cuerpo. La sangre aporta calor y humedad, la bilis amarilla calor y sequedad, la flema frío y humedad, y la bilis negra frío y sequedad. La

<sup>297</sup> Los textos del *Corpus Hippocraticum* fueron editados en el siglo XIX por el médico y helenista Littré. Gracias a la edición de Littré se pudo realizar un estudio reglado de los libros que componen el *Corpus Hippocraticum*.

<sup>298</sup> Sobre el concepto presocrático de *physis*, véanse CORNFORD, F.M. (1988), p. 77-81, GUTHRIE, W.K.C. (2005), vol. 2, p. 221-226, p. 359-362, p. 384-386, p. 425-426, y LAÍN ENTRALGO, P. (1978), p. 71-92.

<sup>299</sup> La *tekhne* es un saber hacer, integrado por un saber qué se hace y un saber por qué se hace, LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p.140.

<sup>300</sup> La cita, original de los *Praecepta* hipocráticos, ha sido tomada de LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 145.

<sup>301</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p.140.

buena salud depende del mantenimiento de un adecuado equilibrio (*krasis*) de los cuatro humores. El desequilibrio (discrasia) por exceso o defecto de alguno de los humores ocasiona la aparición de una enfermedad. Aristóteles llamó a la proporción armoniosa de las partes el «*logos de la mezcla*».<sup>302</sup>

El paralelismo entre los cuatro humores y los cuatro elementos que, según enseñó Empédocles, componen el mundo —tierra, fuego, agua, aire— es manifiesto. La tierra —fría y seca—, el fuego —caliente y seco—, el agua —fría y húmeda—, y el aire —caliente y húmedo—, establecen una correspondencia *natural* con los humores que forman el cuerpo humano.

**Tabla 1. Cualidades de los humores**

HUMOR	CUALIDAD	ELEMENTO
Flema o pituita	Fría y húmeda	Agua
Sangre	Caliente y húmeda	Aire
Cólera o bilis amarilla	Caliente y seca	Fuego
Melancolía o bilis negra	Fría y seca	Tierra

La doctrina de los cuatro humores (humor, *khymós*) hunde sus raíces en tradiciones arcaicas, cuyo origen último se desconoce.<sup>303</sup> Lo cierto es que en algunos pasajes del *Corpus Hippocraticum*, la teoría humoral deja paso al *neumatismo*, en la que destaca el papel de los *pneúmata* o *espíritus* —*spiritus* es la traducción latina de *pneuma*— que alientan e impulsan la vida.

En todo caso, el humoralismo de los hipocráticos —perfectamente compatible con el pneumatismo— permitió explicar las tres principales manifestaciones de la constitución biológica: el sexo, la raza y el temperamento, así como fundar la fisiología y la fisiopatología, en tanto que basamento del enfermar. El estudio del temperamento en función de la dotación humoral, iniciado por los hipocráticos, será finalmente delineado por el médico Galeno en su célebre clasificación de los individuos en sanguíneos, flemáticos, coléricos, y melancólicos o atrabiliarios.<sup>304</sup>

Los médicos hipocráticos desarrollaron una teoría y una práctica curativas basadas en la doctrina humoral. Sin embargo, pese a reconocer el valor de la palabra en la relación del médico con el enfermo, los métodos de tratamiento hipocráticos descuidaron el papel terapéutico de la palabra. La palabra del médico hipocrático se

<sup>302</sup> GUTHRIE, W.K.C. (2005), vol. 2, p. 222.

<sup>303</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (1978), p. 79.

<sup>304</sup> Sobre la doctrina humoral hipocrática, véase LAÍN ENTRALGO, P. (1978), p. 71-92.

dirige habitualmente al enfermo y a sus allegados. Esta palabra proporciona consuelo, diagnóstico, prescripción y pronóstico. «Es preciso decir los antecedentes, conocer el estado presente, predecir el futuro», enseña el autor del tratado hipocrático las *Epidemias*.<sup>305</sup> El pronóstico, que es palabra tendida al futuro, ejercicio de oráculo, vislumbre de lo desconocido, actúa con la fuerza de la adivinación. El buen pronóstico conquista la confianza del enfermo, lo persuade del buen hacer del médico. La palabra de los médicos hipocráticos ayuda, complementa, facilita, el buen resultado de tratamiento somático prescrito. Sin embargo, esta palabra no es curativa por sí misma.

Los médicos hipocráticos consideraban que el uso de la palabra en solitario, sin la *medicina* curativa, constituía un fraude, una amenaza para la salud del enfermo. El autor de *De morbo sacro* advierte de que el uso de ensalmos para curar la epilepsia constituye una acción sumamente impía y atea,<sup>306</sup> y añade que ninguna de las enfermedades es más divina o más humana que las otras. El texto sitúa las enfermedades en el campo de lo natural, como eventos igualmente divinos y humanos. Sin embargo, esto no resta valor a la creencia de que la *physis* posee una naturaleza divina. «La realidad de la *physis* —ha escrito Laín— es, en fin, divina».<sup>307</sup> Por ello la impiedad y el ateísmo van juntos en la expresión del autor hipocrático.

En conclusión, la palabra en la medicina hipocrática no pasó de ser un torpe rudimento de psicoterapia. La incapacidad de los hipocráticos para apreciar lo que los poetas habían sugerido y la tendencia a entender la naturaleza del alma desde una perspectiva exclusivamente somática, permiten explicar por qué no hubo una psicoterapia verbal en la medicina hipocrática.

Los hipocráticos, sin embargo, no desconocieron la importancia de la mente<sup>308</sup> y su influencia en el cuerpo. «Si el alma está abrasada por la enfermedad consume el cuerpo», confiesa el autor de *Sobre los humores*.<sup>309</sup> Sin embargo, no supieron otorgar al alma un valor explicativo etiológico o fisiopatológico de la enfermedad, y situaron el cuerpo como objetivo prioritario del tratamiento.<sup>310</sup>

---

<sup>305</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 152. Laín profundiza en el tema de la función de la palabra en la práctica y en los textos hipocráticos en LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 135-162.

<sup>306</sup> GIL, L. (2004), p. 233.

<sup>307</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p.141. Dodds defiende una tesis semejante, DODDS, E.R. (2003), p.74.

<sup>308</sup> Hablo de mente y no de alma por analogía con la posición monista actual. Los griegos clásicos, no obstante, no establecían una firme distinción entre lo que hoy entendemos por mente y por alma, BREMMER, J.N. (2002), p. 17-23, SIMON, B. (1984), p. 21-30. De hecho, la *psykhé* equivale tanto a mente como a alma. Por ello, en el párrafo del que procede la nota se utiliza *mente* y *alma* como sinónimos.

<sup>309</sup> La cita del tratado hipocrático *Sobre los humores* procede de LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p.155.

<sup>310</sup> Aunque la medicina hipocrática no desarrolló una psicoterapia, sí apuntaló los cimientos de la farmacoterapia. Véase STANNARD, J. (1961).

## 1.2.9. El “nacimiento del individuo” y la aparición de la psicoterapia en la Grecia clásica

La aparición de los remedios psicoterapéuticos en la Grecia clásica se produjo en el contexto de un importante cambio social y político. No es casual que fuera Atenas, eje cultural de esta transformación de la sociedad griega, la ciudad que contempló el alumbramiento de las *nuevas* formas de psicoterapia: el diálogo socrático, el consuelo de los sofistas, la racionalización platónica del ensalmo, el argumento terapéutico y la catarsis de Aristóteles.

La sociedad ateniense del siglo V a. de C. vivió inmersa en un clima de lucha militar. Primero contra Persia, el poderoso ejército venido de más allá del mar, y luego contra la griega Esparta. La guerra entre Persia y Atenas se prolongó durante varias décadas del siglo V a. de C.<sup>311</sup> La contienda, que se saldó con la victoria griega, favoreció la separación, cada vez más profunda, entre los mundos oriental y occidental. Y supuso la consolidación de la identidad griega. Esta identidad, constituida frente al *otro*, el extranjero, tomó cuerpo social en el marco del naciente concepto de *individuo*. La nueva democracia ateniense, instituida frente al invasor persa, y continuamente amenazada, vio la luz en el mismo contexto social y político que dio lugar a la aparición social del *individuo*.

Pericles gobernó Atenas durante los años gloriosos del siglo V a. de C. (480-431).<sup>312</sup> Sin embargo, en el año 431 a. de C., el comienzo de la guerra del Peloponeso impuso un cambio de rumbo en la vida ateniense. Atenas se enfrentó a Esparta en una disputa que duró casi treinta años. En el verano del 430 a. de C., poco después del comienzo de la guerra, se declaró en Atenas una epidemia de peste que acabó con más de un tercio de la población. Los estragos de la peste y la mala situación política y económica favorecieron el aumento del número de los creyentes en cultos místicos que proporcionaban consuelo y esperanza al nuevo hombre griego.<sup>313</sup> Asclepio fue uno de dioses que se asentaron en Atenas durante este periodo. «Es razonable suponer —explica Dodds— que su fama [la de Asclepio] en Atenas (y quizá también en otras partes) databa de la Gran Peste de 430. Aquella peste convenció a algunas personas, según Tucídides, de que la religión era inútil [...], pero

---

<sup>311</sup> Sobre la guerra entre Grecia y Persia, véase BENGTON, H. (2005), p. 110-153.

<sup>312</sup> Las fechas 480-431 marcan el período comprendido entre la batalla de Salamina, victoria griega frente a los persas, y el inicio de la guerra del Peloponeso, que enfrentó a Atenas contra Esparta, BENGTON, H. (2005), p. 134-137 y p. 157.

<sup>313</sup> La economía ateniense sufrió una grave crisis en los últimos años de la guerra del Peloponeso. Esta crisis se prolongó durante varias décadas tras el fin de la guerra.

probablemente lanzó a otros en busca de otra magia más eficaz». Dodds interpreta el auge de la *incubatio* en los templos de Asclepio, de la magia y de las religiones místicas, como un movimiento de regresión, una vuelta a etapas antiguas de la civilización.<sup>314</sup>

Finalmente, Esparta ganó la guerra, pero «la hora de la *pólis* griega se agotaba lentamente».<sup>315</sup> Los espartanos fueron incapaces de gobernar a los griegos y, transcurridas dos generaciones, el joven Alejandro dirigió el destino de Grecia hacia nuevas e inexploradas tierras y cambió así el mapa del mundo. Entre tanto, Atenas mantuvo una intensa vida intelectual durante la guerra del Peloponeso. En aquellos años, Eurípides y Aristófanes escribieron la mayor parte de sus obras, y la sofística hizo su entrada en la ciudad como *nueva doctrina*. Los sofistas, como escuela de pensamiento, enseñaron, sobre todo, el arte de la retórica. Situaron al hombre en el punto de mira de sus discursos y relegaron a los dioses a un plano secundario. Las famosas aseveraciones de Protágoras «el hombre es la medida de todas las cosas» y «la existencia de los dioses es una hipótesis indemostrable» dan muestra de ello.<sup>316</sup>

Eurípides, cuya obra revela una profunda huella de la retórica, fue el portavoz del triunfo de este *principium individuationis*.<sup>317</sup> Y la retórica fue el basamento sobre el que el subjetivismo forjó al nuevo hombre griego. Eurípides escribió sus obras para personajes «de carne y hueso»,<sup>318</sup> cuyo destino, a diferencia de lo que les sucede a los héroes de Esquilo y Sófocles, no está a merced de las veleidades de los dioses. «Eurípides —escribe Octavio Paz— es el primero que se atreve abiertamente a preguntarse sobre la santidad y justicia de la legalidad cósmica. Al hacerlo, abandona el campo del ser y se traslada al de la crítica moral. La culpa deja de ser una maldición objetiva y se convierte en un concepto subjetivo y psicológico. El Destino es loco, caprichoso e injusto, nos dicen los héroes de Eurípides».<sup>319</sup> Los héroes euripideos intentan escapar a la fatalidad que conlleva la lucha contra el destino, y se permiten dudar de la influencia de los dioses en los asuntos humanos.

El teatro de Eurípides, «agonía de la tragedia»,<sup>320</sup> bebe también de las fuentes del racionalismo ilustrado del siglo V ateniense, aquel cuya máxima expresión cultural

---

<sup>314</sup> DODDS, E.R. (2003), p.184-186.

<sup>315</sup> BENGTON, H. (2005), p.157.

<sup>316</sup> Estos datos proceden de GUTHRIE, W.K.C. (2005), vol. 3, p. 16-59.

<sup>317</sup> En este sentido, Octavio Paz tildó a Eurípides de «autor moderno», PAZ, O. (1999), p. 241.

<sup>318</sup> MEDINA GONZÁLEZ, A. y LÓPEZ FÉREZ, J. A. (1999), p. 43-47. Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, defiende que en sus obras «Eurípides no pinta ya más que grandes rasgos aislados de carácter, que saben manifestarse en pasiones vehementes», NIETZSCHE, F. (2005a), p. 151.

<sup>319</sup> La reflexión de Octavio Paz procede de su libro *El arco y la lira*, PAZ, O. (1999), p. 253-254.

<sup>320</sup> Cita de Nietzsche procedente de *Sócrates y la tragedia*, NIETZSCHE, F. (2005a), p. 226.



fue el *socratismo estético*. «Habiendo visto que Eurípides no consiguió fundar el drama únicamente sobre lo apolíneo —explica Nietzsche—, que, antes bien, su tendencia no-dionisiaca se descarrió en una tendencia naturalista y no-artística, nos será lícito ahora aproximarnos a la esencia del *socratismo estético*, cuya ley suprema dice más o menos así: “Todo tiene que ser inteligible para ser bello”; lo cual es el principio paralelo del socrático “sólo el sapiente es virtuoso”». <sup>321</sup>

Estas ideas, que postulaban el individualismo y el relativismo, sufrieron la firme oposición de las fuerzas conservadoras de Atenas. El pensamiento de personas como Eurípides o Sócrates amenazaba la estabilidad de los valores tradicionales. El hombre, en las obras eurípideas, es dueño de su destino. «Antes de Eurípides, [...] — sostiene Nietzsche— el espectador veía en ellos [los héroes de la tragedia] un pasado ideal de Grecia [...]. Con Eurípides irrumpió en el escenario el espectador, el ser humano en la realidad de la vida cotidiana». <sup>322</sup>

La tragedia de Eurípides proclama la ilusión del pasado ideal. El héroe eurípideo vive la trágica alianza fraternal de Dioniso y Apolo. «Apolo está ante mí —escribe Nietzsche— como el transfigurador genio del *principium individuationis*, [...] mientras que, al místico grito jubiloso de Dioniso, queda roto el sortilegio de la individuación y abierto el camino hacia las Madres del ser». <sup>323</sup> El individuo, el ser subjetivo frente al mundo, es una *ilusión* apolínea. Lo dionisiaco, que apela al *ser primordial*, al principio creador, aniquila al individuo. «Lo apolíneo nos arranca de la universalidad dionisiaca y nos hace extasiarnos con los individuos». <sup>324</sup>

Eurípides es el autor que lleva a escena al individuo, al héroe que escapa al destino del mito y que vislumbra el ocaso del *ser primordial*. Lo trágico es la intuición de la pérdida del paraíso. Y lo perdido, «el amado suelo de mi patria», <sup>325</sup> descubre al individuo frente a la naturaleza, al hombre preocupado por los acontecimientos de su pequeño mundo. La intuición —la oscura certidumbre— de esta pérdida supone la victoria del individuo. Por ello Apolo, que *soñó —inventó—* al individuo, y dio también

---

<sup>321</sup> NIETZSCHE, F. (2005a), p. 115-116. Nietzsche afirma que el «carácter [de Eurípides] artístico casi no-griego puede resumirse con toda brevedad en el concepto de *socratismo estético*», NIETZSCHE, F. (2005a), p. 233. La opinión de Nietzsche queda resumida en la frase «Eurípides se propuso mostrar al mundo, como se lo propuso también Platón, el reverso del poeta “irrazonable”», NIETZSCHE, F. (2005a), p. 118.

<sup>322</sup> NIETZSCHE, F. (2005a), p. 226.

<sup>323</sup> NIETZSCHE, F. (2005a), p. 139. Nietzsche intuyó así el significado de la tragedia: «El mito *trágico* sólo resulta inteligible como una representación simbólica de la sabiduría dionisiaca por medios artísticos apolíneos», NIETZSCHE, F. (2005a), p. 184.

<sup>324</sup> NIETZSCHE, F. (2005a), p. 179.

<sup>325</sup> La cita entrecomillada procede del *Hiperión* de Friedrich Hölderlin, HÖLDERLIN, F. (2004), p. 23.

forma a su correlato político, la ciudad-estado,<sup>326</sup> *amparó*, en la misma cuna, la aparición de la psicoterapia.

Sin embargo, la *psicoterapia*, que aparece allí donde y porque *nace* el individuo, adquiere un valor especial, y sin duda paradójico, en las danzas y rituales dionisiacos. Dioniso es el dios que aniquila el yo, que deshace los límites del individuo y lo devuelve al estado de indiferenciación primordial. Dioniso es contrario a la nueva sociedad, a la nueva ley del hombre emancipado. Y pesar de ello, y por ello, las danzas dionisiacas tuvieron un valor catártico —y, así, psicoterapéutico— en el pueblo griego. La *curación* que ofrecían estos rituales actuaba como contrapeso del *principium individuationis* apolíneo.

«El “delirio” dionisiaco —escribe Maria Daraki— surgió en la Grecia de las ciudades como protesta [contra la razón]. Pero una protesta rápidamente organizada y también formalizada: la fiesta dionisiaca».<sup>327</sup> Por eso, el valor terapéutico de lo dionisiaco es, en esencia, un valor nacido del individuo. Lo dionisiaco surge *contra* —y *desde*— el individuo. Los actos dionisiacos se revelan contra lo individual porque el individuo ya está ahí. En suma, el individuo, la persona, es el eje que vertebra la *razón griega*. La razón necesita al individuo. Por tanto, donde no hay individuo no puede acampar la razón. Sin individuo —es decir, sin espacio para la razón— no hay lugar para los remedios psicoterapéuticos.

Los remedios psicoterapéuticos basados en la razón —en el *logos* de la curación por la palabra— pretenden el fortalecimiento de lo individual, del *principium individuationis*, frente a la confusión de identidades de lo dionisiaco. El delirio frenético inducido por *Lyssa*, la Locura, coloca en el rostro del poseído la máscara de Gorgo, la gorgona, la que señala la frontera de los mundos opuestos, la que, en suma, confunde los nombres y las identidades. Por su parte, la posesión dionisiaca acarrea una alteridad radical, en la que se anulan los límites del individuo, hasta cuestionar los

---

<sup>326</sup> «El Apolo formador de estados —afirma Nietzsche— es también el genio del *principium individuationis*, y ni el Estado ni el sentimiento de la patria pueden vivir sin la afirmación de la personalidad individual», NIETZSCHE, F. (2005a), p. 174-175. Según MEDINA GONZÁLEZ, A. y LÓPEZ FÉREZ, J. A. (1999), p. 48, n. 24. Delebecque, autor de *Eurípide et la guerre du péloponnèse*, sostiene que los personajes euripideos representan figuras reales de la política de su tiempo.

<sup>327</sup> DARAKI, M. (2005), p. 292. Las principales fiestas dionisiacas eran la *Oreibasía* y las *Antesterias*. La *Oreibasía* era un ritual orgiástico celebrado cada dos años por las bacantes en lugares agrestes y apartados de las ciudades, como el monte Citerón. Sobre veracidad histórica de la *Oreibasía*, véase DOODS, E. R. (2003), p. 251-263. Las *Antesterias*, celebradas en el mes de Antesterión o enero-febrero, eran «fiestas de los muertos» DARAKI, M. (2005), p. 25. El primer día de estas fiestas se abrían los jarros —*khóes*— de vino nuevo. En el día de *khóes*, tras un concurso de bebida, las almas de los muertos ascendían a la tierra, y permanecían entre los vivos hasta el tercer y último día de las fiestas, KIRK, G.S. (2002), p. 222.

valores fundamentales de la condición humana.<sup>328</sup> La *psicoterapia* no escapa al hechizo que confiere la máscara dionisiaca —y de ahí el valor terapéutico de los ritos en honor de Dioniso—, pero, sobre todo, asume su condición de tarea basada en el individuo: la psicoterapia busca —y necesita— la victoria del *individuo* frente a la *locura* dionisiaca.

Como hemos visto, el triunfo del individuo permitió, de una manera decisiva, el advenimiento de la *psicoterapia*. Aristóteles, heredero de la nueva cultura griega de la razón, fue uno de los principales defensores de la atención ética —y médica— del individuo. Por ello, el médico no considera la salud como un bien ideal, al margen de los individuos concretos, «sino la salud del hombre, y más bien probablemente la de este hombre, ya que cura a cada individuo».<sup>329</sup>

---

<sup>328</sup> Sobre Gorgo, Dioniso y las máscaras en la antigua Grecia, véase VERNANT, J-P. y VIDAL-NAQUET, P. (2002), vol. 2, p. 30-45.

<sup>329</sup> ARISTÓTELES (2002), p. 7 [*Ética a Nicómaco*, I, 6, 1097a].

## 1.2.10. Epicúreos y estoicos: la psicoterapia helenística

El periodo helenístico destaca por la labor filosófica de las escuelas epicúrea y estoica. Esta etapa histórica se ha situado habitualmente entre los años 323 a. de C., fecha de la muerte de Alejandro Magno, y 31 a. de C., año de la celebración de la batalla de Accio, que enfrentó a las flotas de Octavio Augusto, dirigidas por Agripa, con las de Marco Antonio y su aliada Cleopatra, entre las aguas del golfo de Ambracia y el promontorio de Actium (Accio). La batalla se saldó con la victoria de Augusto y la huida de Marco Antonio y Cleopatra.<sup>330</sup> Así, el período helenístico incluye pensadores tanto griegos como romanos.

La obra de los autores epicúreos y estoicos prestó especial atención al tratamiento de las enfermedades del alma, desarrollando las ideas iniciadas por los grandes filósofos anteriores. El período helenístico acoge el florecimiento de las escuelas estoica, epicúrea, escéptica y cínica. Debido a la prioridad que conceden estas corrientes de pensamiento al cuidado *sanitario* del alma, Martha Nussbaum acuñó el apodo de *filosofías terapéuticas* para referirse a las escuelas de pensamiento helenístico.<sup>331</sup>

Este capítulo se centrará en las *filosofías terapéuticas* estoicas y epicúreas. La contribución de la escuela cínica a la *terapia del alma* es menor comparada con la de las otras escuelas. La labor de los escépticos es meritoria. Sin embargo, los escépticos no aportaron un conocimiento *psicoterapéutico* nuevo más allá del de estoicos y epicúreos.<sup>332</sup> A pesar de las diferencias existentes entre las filosofías epicúrea y estoica, su aplicación *psicoterapéutica* guarda importantes similitudes.<sup>333</sup>

### 1.2.10.1. Terapia epicúrea griega

Epicuro proclama que «vano es el discurso del filósofo por quién no es curada ninguna afección del ser humano. Pues justamente como no asiste a la medicina

---

<sup>330</sup> Sobre los cambios sociales y políticos del período helenístico y su influencia en el pensamiento filosófico, véase RUSSELL, B. (2005), p. 261-271.

<sup>331</sup> NUSSBAUM, M.C. (1995). El carácter psicoterapéutico de las escuelas helenísticas ha sido comparado con el de las corrientes existencialistas del siglo XX, MELLEY, C. (1998).

<sup>332</sup> En todo caso, sobre la *terapia del alma* de los escépticos, véase el texto *Purgantes escépticos: perturbación y vida sin creencias*, de Martha Nussbaum, en NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 351-393.

<sup>333</sup> Sobre las escuelas epicúrea y estoica, véase RUSSELL, B. (2005), p. 283-314. «Las escuelas antiguas —ha escrito el psiquiatra Fernando Colina, destacando las semejanzas de las escuelas helenísticas— son escuelas de moderación», COLINA, F. (2005), p. 15.

ninguna utilidad si no busca eliminar las enfermedades de los cuerpos, igualmente tampoco de la filosofía si no busca expulsar la afección del alma».<sup>334</sup>

Esta cita de Epicuro resume las dos ideas principales de la *psicoterapia epicúrea*: 1.- El valor de la filosofía reside en su contribución a la vida práctica; si no contribuye a la práctica, la filosofía es vana e inútil.<sup>335</sup> 2.- El objetivo práctico de la filosofía epicúrea justifica el recurso de la analogía médica: la filosofía es la medicina del alma. «La filosofía —explica Epicuro— es una actividad que asegura una vida floreciente (*eudaimonía*) por medio de argumentos y razonamientos».<sup>336</sup> La vida floreciente, la *eudaimonía*, es un equivalente, con las reservas que la analogía exige, del concepto actual de *felicidad*. Así, la filosofía epicúrea pretende la *felicidad* de los individuos y actúa como un *remedio psicoterapéutico* que busca el *tratamiento* de los individuos. Por ello adecúa sus argumentos a cada caso particular, para que los individuos concretos sean los depositarios del fin práctico de la *intervención terapéutica*.

Pero, ¿en qué consistía la *intervención terapéutica* de la filosofía epicúrea? La argumentación epicúrea combinaba el uso de los argumentos duros, muy críticos con las costumbres perniciosas para el alma, con palabras de encendido elogio de los aspectos positivos, para alentar al discípulo a obrar bien. «Epicuro entiende que es posible aligerar el peso de la aflicción por un doble camino: alejando de la mente el recuerdo de las penas y evocando el de los placeres», enseña Cicerón.<sup>337</sup>

Estos argumentos —hechos con palabras— pretendían la extinción de las pasiones de la vida humana,<sup>338</sup> ya que el florecimiento (*eudaimonía*) consiste en el estado libre de turbación y agitación, sobre todo aquella turbación proveniente de compromisos con objetos inestables del mundo. Esta idea, común para los epicúreos y los estoicos, constituye un eje vertebrador de la *teoría psicoterapéutica helenística*.<sup>339</sup>

---

<sup>334</sup> EPICURO (2007), p. 117.

<sup>335</sup> Éste era el argumento central de la tesis doctoral de Marx, publicada en 1854, que señalaba el contraste, en cuanto a la defensa del valor práctico de la filosofía, entre Epicuro y Demócrito.

<sup>336</sup> He extraído la cita de Epicuro de NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 36. De hecho, según relata Sexto Empírico, Epicuro definía la filosofía como una actividad que garantiza la vida floreciente (*eudaimonía*) por medio de argumentos y razonamientos. Sexto Empírico fue un pensador griego, representante de escepticismo pirrónico, que nació a finales del siglo II y murió a principios del siglo III, d. de C (Las siglas d. de C. escritas después de una fecha, indican que ésta es posterior al nacimiento de Cristo). La referencia a Sexto Empírico procede de NUSSBAUM, M. C. (2003), p. 154.

<sup>337</sup> CICERÓN (2005), p. 122 [*Conversaciones en Túsculo, Libro tercero, XV, 33*]. Sobre la argumentación epicúrea véase NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 165-167.

<sup>338</sup> En este capítulo emplearé los términos “pasión” y “emoción” como sinónimos.

<sup>339</sup> Hablo de *teoría psicoterapéutica helenística* en sentido amplio figurado, ya que no existió una verdadera teoría helenística de la psicoterapia.

La mayoría de las almas —continúan estos pensadores— se halla en un estado de dolorosa tensión y turbación. Las causas de esta turbación son las creencias falsas sobre el mundo y el valor de las cosas. Por ello, sostiene Epicuro que «tan pronto como se da esta situación en nosotros [verse uno libre del dolor y turbación], amaina toda tempestad del alma, al no tener el viviente que desplazarse en pos de nada que le falte ni buscar nada que no sea realizar plenamente el bien del alma y del cuerpo».<sup>340</sup> Esta ausencia de turbación supone un estado de imperturbabilidad del alma llamado *ataraxía*. Según epicúreos y estoicos, la *ataraxía* es una condición necesaria para alcanzar la *eudamónia*.

Así pues, para los epicúreos, y también para los estoicos, la raíz de la dolencia está en las creencias falsas.<sup>341</sup> Los epicúreos sostienen que existe una íntima relación entre creencias y emociones, de modo que las creencias falsas reposan sobre emociones vanas. Los estoicos van más lejos y afirman que la relación entre creencia y emoción es de identidad, es decir, la emoción es un tipo de creencia. Es más, según los estoicos, todas las emociones son *racionales* en un sentido descriptivo, puesto que todas son creencias, pero irracionales en el sentido *normativo*, ya que todas son creencias injustificables y falsas.<sup>342</sup>

La importancia de esta relación entre creencias y emociones —de intimidad para los epicúreos; de identidad para los estoicos— reside en que la intervención filosófica resulta útil precisamente porque las emociones pueden modificarse al modificar las creencias. Por tanto, el arte curativo debe ir dirigido a enfrentarse a las falsas creencias y vencerlas. Para erradicar las falsas creencias, las escuelas helenísticas recurren a la argumentación que desacredite lo falso y realce el valor y la posición de lo verdadero.

La *terapia epicúrea*, consistente en la erradicación de las falsas creencias para lograr la imperturbabilidad del alma y alcanzar así la *eudaimonía*, podría parecer, en una primera lectura, contradictoria con la máxima epicúrea de que el placer es el único bien intrínseco. El pensamiento epicúreo entiende que no hay bien si no hay placer. Pero el placer que defiende el epicureísmo tiene un marcado carácter austero, cercano al ascetismo estoico. Epicuro sólo acepta como placer aquel que respete «el límite impuesto a los deseos y a los sufrimientos».<sup>343</sup> «Pues ni las bebidas ni las juergas

---

<sup>340</sup> He tomado la cita de Epicuro de NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 147. Martha Nussbaum amplía este tema en NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 139-154.

<sup>341</sup> NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 153.

<sup>342</sup> Crisipo, importante pensador estoico del siglo III a. de C., fue el primero en defender que las pasiones son falsas creencias, NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 114 y 456.

<sup>343</sup> He tomado la cita de Epicuro, procedente de sus *Máximas capitales*, de COLINA, F. (2005), p. 19.

continuas ni tampoco los placeres de adolescentes y mujeres ni los del pescado y demás manjares que presenta una mesa suntuosa es lo que origina una vida gozosa sino un sobrio razonamiento que, por un lado, investiga los motivos de toda elección y rechazo y, por otro, descarta las suposiciones, por culpa de las cuales se apodera de las almas una confusión de muy vastas proporciones». <sup>344</sup> De hecho, el estoico Séneca afirma que «no se desenfrenan [los individuos] indicados por Epicuro, sino que, una vez dados al vicio, esconden sus desenfrenos bajo capa de filosofía, y acuden adonde oigan alabar el placer. Y no aprecian qué sobrio seco (así lo entiendo yo, por Hércules), es el placer según Epicuro». <sup>345</sup> Desde estas premisas, no hay contradicción entre la *terapia del alma epicúrea* y la defensa del placer como un bien en sí mismo.

Con respecto a las emociones, Epicuro distingue entre emoción *natural* y emoción *vana*, que equipara con lo corporal y lo mental, respectivamente. Lo corporal es lo natural, lo no corrompido por el contacto con la sociedad. Los pensadores helenísticos insisten en que las emociones vanas no son *naturales*, sino socialmente construidas y enseñadas. Epicuro enseña que los hombres llegamos al mundo como seres sanos, sin defectos, pero las fuerzas de la sociedad nos corrompen y confunden. <sup>346</sup> De esta manera, las creencias falsas y las emociones vanas son aquellas relacionadas con la dependencia de cosas o personas. De hecho, Epicuro predica la necesidad de abandonar la dependencia de las cosas externas. Por eso, Epicuro desaconseja tanto el matrimonio como la creación de vínculos familiares o apegos de amistad.

Así pues, la intervención terapéutica debe extirpar las creencias falsas. Mientras se erradican estas falsas creencias es muy importante poner un límite a su actuación, ya que las funciones *naturales* del deseo tienen un límite natural, pero las vanas aspiraciones no tienen límite, sino que tienden al infinito y asfixian al individuo. La filosofía, además de permitir la eliminación de estas falsas creencias, debe poner un límite a la aspiración insaciable de las emociones vanas.

Epicuro enseña que la utilidad de la filosofía como *medicina del alma* se mantiene durante toda la vida, desde la juventud hasta la senectud del individuo. <sup>347</sup>

---

<sup>344</sup> EPICURO (2007), p. 91 [*Epístola a Meneceo*, 132].

<sup>345</sup> SÉNECA (2000), p. 281 [*Diálogos, Sobre la vida feliz (De vita beata)*].

<sup>346</sup> Basado en NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 145.

<sup>347</sup> Epicuro, en la *Carta a Meneceo*, expone: «Ni de joven vacile nadie en filosofar ni al llegar a viejo se canse de hacerlo: nadie, en efecto, es demasiado novicio ni demasiado caduco en lo que a la salud del alma respecta. El que dice que aún no ha llegado el momento de filosofar o que ese momento ya ha pasado es como quien dijera que aún no es momento para la vida floreciente (*eudaimonía*) o que ese momento ya ha pasado», NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 154.

La *intervención psicoterapéutica* epicúrea se llevaba a cabo en una comunidad cerrada, llamada el *Jardín*, que se organizaba de forma autosuficiente y donde vivían los discípulos al margen de la vida de la ciudad. Los discípulos —digamos, con terminología actual, pacientes, usuarios o clientes— costeaban los gastos de la estancia en esta comunidad.<sup>348</sup> El *Jardín*, que actuaba como una comunidad terapéutica, no pretendía, pues, integración alguna en la vida de la sociedad. El aislamiento de la sociedad preconizado por Epicuro contrasta con la defensa aristotélica de la importancia de integración en la sociedad para alcanzar y preservar la salud.

En este *Jardín* se rendía un culto casi divino a Epicuro, que servía de referente para la marcada asimetría existente entre los maestros y los discípulos. Esta asimetría, que ha sido comparada con la autoridad del médico sobre el paciente en el modelo médico tradicional,<sup>349</sup> operaba también mediante la imposición *didáctica* de lo que los discípulos debían memorizar.

Los discípulos debían aprender de memoria los *kýriai doxai*, sentencias breves que contenían las principales ideas del epicureismo. Epicuro defiende con encomio la importancia de la memorización de estas frases, puesto que sólo así sería posible su interiorización.

El valor de la memorización de los *kýriai doxai* para lograr su interiorización responde a una de las cuestiones más fascinantes del pensamiento epicúreo. Los filósofos epicúreos sostenían que no todas las falsas creencias se hallan en la superficie del pensamiento —digamos, en lo fácilmente accesible al individuo o, en una pirueta presentista, en el consciente— sino que la mayoría de ellas residen en las profundidades del alma. Sólo la interiorización de las enseñanzas permite que éstas lleguen a los rincones profundos del alma y erradiquen las falsas creencias que allí habitan. Estas ideas han llevado a algunos estudiosos, como la helenista Martha Nussbaum, a defender que Epicuro fue el descubridor del inconsciente mental.<sup>350</sup>

La *curación* epicúrea se completaba con la confesión de las preocupaciones íntimas y los contenidos de los sueños del discípulo a su maestro, de modo que este último lograra averiguar qué falsas creencias y emociones vanas anidan en cada discípulo y pudiera así elegir el camino argumentativo apropiado para cada caso. Es

---

<sup>348</sup> Sobre el Jardín epicúreo, véase NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 158-160.

<sup>349</sup> Martha Nussbaum compara la asimetría maestro-discípulo del *Jardín* epicúreo con la del médico-paciente en el modelo médico tradicional, NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 172.

<sup>350</sup> Nussbaum defiende el descubrimiento del inconsciente por parte de Epicuro, NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 176-178.



decir, mediante la confesión el maestro puede formular un diagnóstico que le permita elegir el tratamiento óptimo. A partir de estos métodos, se ha llegado a plantear que las propuestas *terapéuticas* epicúreas guardan una curiosa analogía con la terapia psicoanalítica: el análisis de la emoción y el deseo, la referencia a las creencias enterradas en la profundidad poco accesible del alma, la importancia de la relación maestro-discípulo, el valor de la palabra hablada en la terapia.<sup>351</sup>

### 1.2.10.2. Epicureismo latino: Lucrecio

Lucrecio (99 a. de C. - 55 a. de C.) fue principal pensador epicúreo latino.<sup>352</sup> La tesis central de su pensamiento es que el miedo a la muerte —y en relación con éste, el miedo a los dioses— es la principal causa de infelicidad humana. El miedo a la muerte, explica Lucrecio, produce sufrimiento porque induce a la sumisión a las creencias y autoridades religiosas, e interfiere con el disfrute de los placeres de la vida humana. El miedo a la muerte es un miedo irracional, ya que todos somos seres mortales y no sabemos qué hay después de la muerte.

Lucrecio sostiene que el reconocimiento del miedo a la muerte es el primer paso para combatirlo. A veces lo más difícil, expone, es convencer al discípulo de la existencia y gravedad de su creencia y su emoción. De hecho, la reflexión sobre la muerte ayuda a disminuir el temor que ésta produce.<sup>353</sup> En esta línea, Lucrecio insta a que, de alguna manera, vivamos como si fuéramos dioses, sin temor a la muerte. Vivir así es lo que más nos puede acercar a los dioses. Pero, al mismo tiempo, debemos ser capaces de disfrutar de los placeres finitos, caducos, asociados con nuestra vida mortal, puesto que las cosas que amamos y apreciamos, en parte por perecederas, nunca estarán al alcance de un ser inmortal. La virtud del heroísmo y del coraje está reservada a los seres que pueden temer por su vida y arriesgarla ante un fin que consideran superior. Los dioses no pueden experimentar este sentimiento.

---

<sup>351</sup> Defienden esta analogía, desde distintas posiciones teóricas, autores como Martha Nussbaum, **NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 177-178**, o Fernando Colina, **COLINA, F. (2005), p. 13**. Otros autores han defendido el valor *terapéutico* de la interpretación epicúrea de los sueños. Algo que recuerda el papel de los sueños en la terapia psicoanalítica. Sin embargo, la aproximación epicúrea al contenido de los sueños dista mucho de la que inauguró Sigmund Freud. Sobre la interpretación epicúrea de los sueños, véase **CLAY, D. (1980)**.

<sup>352</sup> «Nació el poeta Tito Lucrecio, que más tarde enloqueció tras ingerir una poción afrodisíaca. En los intervalos lúcidos de su locura escribió varios libros, editados posteriormente por Cicerón. Luego se dio muerte a sí mismo a la edad de 44 años». He tomado la cita, procedente de los añadidos de Jerónimo a la *Crónica de Eusebio* del año 94 a. de C., de **NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 185**.

<sup>353</sup> Esta idea, que remite al concepto actual de conciencia de enfermedad, introduce el valor de lo *inconsciente*, lo propio no reconocido por el sujeto como propio. Naturalmente, Lucrecio no habló de conciencia de enfermedad ni de inconsciente. Véase **NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 249-252**.

Lucrecio, que defendió la intimidad de la relación entre la mente y el cuerpo, negando el dualismo platónico, propuso una terapia valorativa contra el miedo a la muerte, una terapia basada en valores, sobre todo en el valor del placer de la vida humana sujeta a la mortalidad.<sup>354</sup>

### 1.2.10.3. El estoicismo y la terapia del alma

Los estoicos constituyeron una escuela de pensadores cuya actividad se prolongó desde el siglo III a. de C. hasta el II después de Cristo. El pensamiento estoico defiende, como idea central de su doctrina, que el bien supremo es la virtud. Una virtud que, según los estoicos, es suficiente para la vida humana feliz, es decir, para la *eudaimonía*. Los epicúreos, recordemos, sostenían que el bien supremo era el placer. Sin embargo, como hemos visto con respecto a la aplicación práctica de la *psicoterapéutica* epicúrea, el placer epicúreo se situaba en un plano muy próximo al de la virtud estoica.

Una de las principales disputas entre estoicos y epicúreos se centra en la cuestión de la función del cuerpo. Frente a la defensa epicúrea de lo corporal —que, recordemos, equipara con las creencias *naturales* no corrompidas por la sociedad—, los estoicos condenan el cuerpo como fuente de pasiones insanas. De todos modos, es importante señalar que la distinción mente-cuerpo en la obra epicúrea resulta a menudo artificiosa y muchas veces responde a un eco presentista en la lectura de los textos. Para Epicuro, el alma vive en el cuerpo y muere cuando aquella lo hace. «Si se disuelve el resto del cuerpo, el alma se difumina», dice Epicuro.<sup>355</sup> Por otro lado, la doctrina estoica ha defendido, de forma general aunque no única, que el alma está compuesta por una sola parte: la racional. Esta posición ha suscitado enormes controversias en los exégetas del pensamiento estoico.<sup>356</sup>

En todo caso, los estoicos, al igual que los epicúreos, sostienen que el valor de la filosofía reside en su contribución a la vida práctica, y así recurren a la *analogía médica* como expresión de la finalidad práctica de la filosofía como *medicina del alma*. Para conseguir la salud del alma resulta imprescindible eliminar las emociones y las creencias. Según los estoicos, la relación entre creencia y emoción es de identidad, de manera que toda emoción es una creencia.

---

<sup>354</sup> Según Lucrecio «el espíritu —el alma— es una parte real de nuestro cuerpo», ya que «la naturaleza del alma es corporal». He extraído estas citas de Lucrecio de COLINA, F. (2005), p. 24.

<sup>355</sup> EPICURO (2007), p. 64 [*Epístola a Heródoto*, 65].

<sup>356</sup> Sobre las partes del alma en el pensamiento estoico, véase NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 456-478.

Los estoicos criticaron de manera radical las convenciones y las creencias ordinarias, como alejadas de la razón y portadoras de la irracionalidad. Las emociones deben ser erradicadas de la vida humana si se quiere conseguir la imperturbabilidad del espíritu, la *ataraxía*, que supone la felicidad. Las pasiones son consideradas representaciones falsas que producen un juicio erróneo de la razón. Por ello, estas creencias —juicios contrarios a la naturaleza y a la razón— deben ser erradicadas por completo. Los estoicos insisten en la importancia de la completa eliminación de las creencias y las pasiones, en oposición a la idea aristotélica de la moderación de las pasiones. Las pasiones son propensas al exceso irrefrenable. Por ello, la moderación de las pasiones no elimina el problema, pues la pasión moderada volverá a cobrar vigor.

Los estoicos identifican la enfermedad con las emociones o con la tendencia a presentar ciertas pasiones. En este punto se atisba un interesante debate dentro del seno de los estudiosos del estoicismo. Algunos sostienen que según los estoicos las pasiones —*pathē*— son enfermedades del alma. Otros esgrimen que las pasiones no son propiamente enfermedades, pero sí lo es la predisposición —*hexeis*— a *sufrir* alguna pasión.<sup>357</sup> Este debate queda lejos de estar resuelto. Es más, en las obras estoicas tanto las pasiones como la predisposición a padecerlas son definidas como creencias o juicios, ensombreciendo las diferencias entre *pathē* y *hexeis*.<sup>358</sup> De hecho, son creencias irracionales —en un sentido *normativo*— y, por ello, son injustificables y falsas, y deben ser erradicadas

Las pasiones, según la definición clásica del estoico Zenón (333 a. de C. - 264 a. de C.),<sup>359</sup> no son otra cosa sino perturbaciones del alma opuestas a la razón y contrarias a la naturaleza.<sup>360</sup> *Contrarias a la naturaleza* porque la naturaleza de los estoicos es racional, y lo sabio, lo saludable, es seguir el curso de esta naturaleza, aceptar el destino natural, es decir, el destino ajustado a la razón. Por otro lado, mediante la *praemeditatio*, los estoicos aprenden a aceptar las adversidades antes de que se presenten, y así ajustan sus esperanzas y expectativas a la incertidumbre de la vida. De esta manera, la aceptación natural del destino es una característica del

---

<sup>357</sup> Estudiosos como Barth, Rist, Graeser o Kidd defienden que las pasiones de los estoicos son enfermedades. He tomados este dato de **RABEL, R.J. (1981), p. 386**. Esta opción fue defendida algunos estudiosos modernos del helenismo, como Bréhier, Pohlenz o Dyroff. Estos datos proceden de **RABEL, R.J. (1981), p. 386**.

<sup>358</sup> Véase **RABEL, R.J. (1981), p. 390**.

<sup>359</sup> Zenón de Citio, apodado el *Estoico*, nació en Chipre en el año 333 a. de C. y murió en el 264 a. de C. Zenón ha sido considerado el fundador de la escuela estoica, **RUSSELL, B. (2005), p. 283**.

<sup>360</sup> Cicerón lo explicó así: «Creo que el mejor punto de partida es la definición de la pasión de Zenón, que a mi modo de ver es correcta. Según ella, la pasión es una perturbación del alma opuesta a la razón y contraria a la naturaleza», **CICERÓN (2005), p. 162 [Conversaciones en Túsculo, Libro cuarto, XXI, 47]**.

pensamiento estoico.<sup>361</sup> La defensa de la *ataraxia* como modelo de vida implica la aceptación de los eventos del destino que son inevitables o no dependen de la acción de los hombres. La virtud estoica está, de esta manera, adscrita a la *ataraxia*.<sup>362</sup>

Los estoicos defienden el valor de la razón como elemento distintivo del ser humano. La razón permite diferenciar entre el bien y el mal y elegir la buena opción. En consecuencia, el método para erradicar las creencias falsas es la argumentación racional filosófica, poniendo énfasis en el perjuicio que supone la dependencia de personas o cosas externas al individuo. «La ética estoica se funda [...] en la idea de autarquía, de la suficiencia».<sup>363</sup> La persona sabia —que aquí es equivalente a la persona sana— es dueña de sí, no está a merced de los acontecimientos externos, es decir, se basta a sí misma. Esto no significa que el hombre no pueda desear los bienes externos; éstos pueden ser deseables y apetecibles, pero no tienen valor por sí mismos: únicamente la virtud —es decir, la vida virtuosa— contiene valor. Michel de Montaigne, a finales del siglo XVI, diría con claridad, en un alegato con marcado timbre estoico: «me opongo con todas mis fuerzas a aquellas pasiones que me distraen de mí y me apegan a otras cosas».<sup>364</sup>

La razón es, por tanto, considerada el faro de la humanidad, la condición que define al ser humano. Sin embargo, las elecciones racionales están amenazadas por la manera en que el hombre contempla el mundo, es decir, por las representaciones del mundo. «Lo más poderoso de todo —expone el estoico Epicteto— es el correcto uso de las representaciones». El ser humano debe permanecer vigilante ante las posibles representaciones falsas del mundo. Para lograrlo ha de poseer el autocontrol, la *enkráteia*. La tendencia natural del hombre se orienta hacia lo que es bueno y razonable. Por ello, Epicteto proclama: «cuando alguien asiente a lo falso [...], no quería asentir a lo falso [...], sino que la mentira le pareció verdad».<sup>365</sup>

Las cosas del mundo se presentan ante el ser humano como apariencias, y es labor del hombre examinar las apariencias de las cosas y, por extensión, las creencias que tiene de esas cosas, antes de llegar a una conclusión. Éste es el camino para alcanzar la sabiduría que conduce a la felicidad. Y a esto enseña la filosofía. Las falsas creencias impiden actuar según lo bueno y razonable. La filosofía permite la erradicación de las falsas creencias que disuaden al sujeto de distinguir lo bueno de lo malo. Las falsas creencias, como se ha dicho, no son innatas, sino fruto del contacto

---

<sup>361</sup> Véase MARÍAS, J. (1998), p. 88-91.

<sup>362</sup> Sobre la ética estoica y la relación entre *ataraxia* y virtud, véase CAMPS, V. (2007).

<sup>363</sup> MARÍAS, J. (1998), p. 89.

<sup>364</sup> MONTAIGNE, M. (2007), p. 1496 [Libro III, capítulo X, *Reservar la propia voluntad*].

<sup>365</sup> He tomado las citas de Epicteto de NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 407-408.

con el mundo. Debido a estas cuestiones, el estoicismo ha sido considerado, por pensadores como Michel Foucault, un conjunto sistematizado de técnicas para la formación y modelado del yo.<sup>366</sup>

La posición práctica de la *curación del alma* de los estoicos ofrece notables similitudes con la defendida por los epicúreos. Sin embargo, mientras que la *terapia del alma* epicúrea se ha comparado —con las necesarias reservas— con la cura psicoanalítica, la *terapia* estoica ha sido comparada con los actuales psicoterapias cognitivo-conductuales, por la defensa enfática del uso de la razón y de recursos racionales como método de curación de las pasiones como enfermedades del alma. «Los modelos terapéuticos “cognitivos” y “conductuales” responden a planes racionales que poseen una cualidad estoica», apunta el psiquiatra Fernando Colina. Sin embargo, el propio Colina, intuyendo tal vez lo osado de la comparación entre estoicos y cognitivo-conductuales, pero apoyándose en un deliberado anacronismo, apostilla que «la semejanza del racionalismo antiguo con las estrategias terapéuticas actuales confirma la intemporalidad clásica del estoicismo así como la antigüedad de algunas prácticas modernas».<sup>367</sup>

Por su parte, a diferencia de los epicúreos, los pensadores estoicos, como hicieran los aristotélicos, rechazaron la concepción epicúrea de la autoridad filosófica, y no dieron tanta importancia a la relación asimétrica entre maestro-discípulo. «Sé a la vez tú mismo, tu propio discípulo y tu propio maestro», proclamaba Epicteto.<sup>368</sup>

#### 1.2.10.4. Cicerón y la medicina del alma

Marco Tulio Cicerón (106 a. de C. - 43 a. de C.), estoico heterodoxo, defendió con ahínco el valor *psicoterapéutico* de la filosofía y enfatizó la importancia de su utilización para curar las *enfermedades del alma*.

Las *Conversaciones en Túsculo* —también conocidas como las *Tusculanas*—, escritas por Cicerón poco antes de su muerte, decapitado por orden de Marco Antonio, constituyen un verdadero compendio del saber *psicoterapéutico* de la antigüedad.<sup>369</sup> No en vano Philippe Pinel (1745-1826) afirmó que «apenas se puede hablar de las

---

<sup>366</sup> La referencia a Michel Foucault procede de NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 439.

<sup>367</sup> Las citas de Fernando Colina proceden de COLINA, F. (2005), p. 15. Esta cuestión ha suscitado recientemente un interesante debate. Por un lado, autores como Demetrio Barcia, defienden las semejanzas entre las terapias estoicas y las cognitivo-conductuales. Por otro, autores como José María Álvarez, cuestionan la validez conceptual de esta comparación, BARCIA, D. (1996) y ÁLVAREZ, J.M. (2006), p. 37-38, respectivamente.

<sup>368</sup> He extraído la cita de Epicteto de NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 429.

<sup>369</sup> CICERÓN (2005) [*Conversaciones en Túsculo*].

pasiones como enfermedades del alma, sin haber tenido antes presentes en la mente las *Tusculanas* de Cicerón».<sup>370</sup>

«Existe, en efecto, una medicina para el alma: la filosofía», enseña Cicerón, «a este resultado conduce la filosofía: cura los espíritus, aleja las preocupaciones inútiles, libera de los deseos, expulsa los temores». El tratamiento de los males del alma pasa por obtener un conocimiento del alma. «Cuando dice “conócete”, lo que pide es que conozcas tu alma», explica Cicerón refiriéndose al apotegma “conócete a ti mismo”, inscrito en el templo de Apolo en Delfos y que Sócrates hizo suyo como uno de los pilares de su pensamiento filosófico.<sup>371</sup> Este conocimiento del alma ha de realizarse utilizando el alma misma, con los recursos de que dispone.<sup>372</sup> Es decir, el remedio para las enfermedades del alma está en el alma misma. Sin embargo, las enfermedades del alma provienen de creencias falsas y emociones turbadoras. Por ello, la observación verdadera del alma está dificultada por la existencia de estas mismas emociones y creencias. Así pues, resulta imprescindible la reflexión racional que lleva al conocimiento de uno mismo y permite el autodomínio como medio para erradicar las pasiones y las creencias falsas.

Cicerón, que proclama con insistencia el valor de la filosofía como *medicina del alma*, se hace una pregunta fundamental: «¿A qué puede deberse, Bruto, que estando compuestos de alma y cuerpo, se haya creado, para curar y preservar el cuerpo, una ciencia de tanta utilidad que la atribuimos a los dioses inmortales, mientras que la medicina del alma ni ha sido tan deseada antes de su invención ni tan cultivada una vez descubierta, e incluso les resulta a muchos sospechosa y mal vista?».<sup>373</sup>

Para responder esta cuestión, Cicerón escribe las *Conversaciones en Túsculo*, compuestas por cinco libros que repasan aspectos cruciales de la psicología y la psicopatología humanas.

El primer libro, *Ante la muerte*, enseña que la angustia que provoca en el alma el miedo a la muerte es inútil e injustificada, porque la muerte no supone un mal en sí mismo, sino una liberación de los males asociados a la vida, puesto que «si aconteciera que la divinidad parece anunciarnos la salida de la vida, estaremos dispuestos a obedecer alegres y agradecidos, pensando que se nos libra de la cárcel y

---

<sup>370</sup> La cita de Pinel, que escribió en su *Tratado médico-filosófico sobre la alienación mental*, ha sido tomada de ÁLVAREZ, J. M. (2006), p. 44.

<sup>371</sup> Las citas proceden de CICERÓN (2005), p. 111 [*Conversaciones en Túsculo*, Libro tercero, III, 6], CICERÓN (2005), p. 84 [*Conversaciones en Túsculo*, Libro segundo, IV, 10] y CICERÓN (2005), p. 51 [*Conversaciones en Túsculo*, Libro primero, XXII, 52], respectivamente.

<sup>372</sup> «Tal vez no exista meta más excelsa que contemplar el alma con el alma misma», sostiene Cicerón. CICERÓN (2005), p. 50 [*Conversaciones en Túsculo*, Libro primero, XXII, 52].

<sup>373</sup> CICERÓN (2005), p. 109 [*Conversaciones en Túsculo*, Libro tercero, I, 1].

se nos quitan los grilletes para emigrar a aquella morada eterna que es propiamente la nuestra, o donde al menos ya no estaremos sujetos a sentimientos y preocupaciones». Por ello, el primer paso para eliminar el sufrimiento del alma consiste en desterrar el miedo a la muerte.<sup>374</sup>

El libro segundo, *El cuerpo sufriente*, defiende, en contra de la opinión de los epicúreos, que el dolor no es un mal en sí mismo, y que el sufrimiento asociado al dolor no es debido tanto al dolor *per se* sino a la idea del dolor.<sup>375</sup> En este punto, Cicerón enseña un *remedio psicoterapéutico*, basado en el examen de uno mismo, puesto que «el simple hecho de reflexionar acerca de cuál es la conducta más digna de la paciencia, de la fortaleza y de la grandeza de ánimo no sólo mantiene el alma firme sino que contribuye, aunque no sabría explicar cómo, a mitigar el dolor».<sup>376</sup>

El tercer libro, *Alivio de la aflicción*, expone la importancia de la filosofía como medicina del alma —«las enfermedades del espíritu son más numerosas y también más perniciosas que las del cuerpo»—,<sup>377</sup> y destaca la función de las pasiones como causantes del dolor del alma: *pathos, animi perturbatio*.

Cicerón distingue cuatro tipos de pasiones causantes de enfermedad del alma: 1.- el placer exultante o alegría inmoderada, 2.- el deseo o codicia, 3.- el miedo, y 4.- la aflicción. El tratamiento de la enfermedad del alma pasa, como sucede con los padecimientos de cuerpo, por el diagnóstico del mal.<sup>378</sup> En todo caso, el tratamiento de la enfermedad del alma reside en la reflexión racional que permite el conocimiento de uno mismo y lleva al autodomínio. «La sabiduría —enseña Cicerón— es la salud del alma y [...] la ignorancia es una especie de insania que llamamos locura o también demencia».<sup>379</sup> Por tanto, la sabiduría, que Cicerón hermana con la templanza y la

---

<sup>374</sup> La cita procede de CICERÓN (2005), p. 79 [*Conversaciones en Túscolo, Libro primero, XLIX, 118*]. «Quien teme algo que no puede evitar —expone Cicerón—, de ningún modo podrá vivir con espíritu sereno. Aquel, en cambio, que no teme la muerte, no sólo porque es una necesidad inevitable, sino porque está convencido de que no hay en la muerte nada espantoso, se ha procurado una magnífica ayuda para una vida feliz», CICERÓN (2005), p. 81 [*Conversaciones en Túscolo, Libro segundo, I, 2*].

<sup>375</sup> «Lo importante no es averiguar si el dolor es un mal sino afianzar el espíritu para soportar el dolor», dice Cicerón. Y añade: «entiendo que el dolor no tiene tanta importancia como podría parecer y que produce en los hombres una impresión más viva de lo debido porque lo contemplamos bajo una falsa luz», ya que «los que no pueden soportar la idea del dolor se deprimen hasta el punto de que se sienten abatidos y ya este mismo abatimiento los derrota». Las citas de Cicerón proceden, respectivamente, de CICERÓN (2005), p. 92 [*Conversaciones en Túscolo, Libro segundo, XII, 28*], CICERÓN (2005), p. 97 [*Conversaciones en Túscolo, Libro segundo, XVIII, 42*], y CICERÓN (2005), p. 102 [*Conversaciones en Túscolo, Libro segundo, XXIII, 54*].

<sup>376</sup> CICERÓN (2005), p. 102 [*Conversaciones en Túscolo, Libro segundo, XXII, 53*].

<sup>377</sup> CICERÓN (2005), p. 110 [*Conversaciones en Túscolo, Libro tercero, III, 5*].

<sup>378</sup> «Del mismo modo que los médicos consideran que una vez descubierta la causa de una enfermedad han encontrado también su remedio, de este mismo modo nosotros, una vez descubierta la causa de la aflicción, encontraremos el medio de curarla», CICERÓN (2005), p. 118 [*Conversaciones en Túscolo, Libro tercero, X, 23*].

<sup>379</sup> CICERÓN (2005), p. 112 [*Conversaciones en Túscolo, Libro tercero, V, 10*]. Poco después añade: «Cuando se dice del alguien que ha perdido el autodomínio quiere señalarse que ya no es dueño de su mente, a cuyo imperio rinden tributo, en virtud de su propia naturaleza, todas las facultades del alma. Los griegos lo llaman *manía*», CICERÓN (2005), p. 113 [*Conversaciones en Túscolo, Libro tercero, V, 11*].

moderación es la vía del tratamiento de las enfermedades del alma. Esta sabiduría permite eliminar las creencias erróneas que conducen a la turbación y al dolor del alma, porque el mal de alma «está en la opinión, no en la naturaleza»,<sup>380</sup> y es «la reflexión la que mitiga el dolor, no el simple paso del tiempo».<sup>381</sup>



**FIGURA 7**

Cicerón y Catilina en el Senado. Cuadro de C. Maccari. El original se encuentra en el Palazzo Madama de Turín.

Imagen tomada de:  
<http://ar.kalipedia.com/fotos/ciceron-catilina-senado>

Sin embargo, este proceso no es sencillo, sino que «es ardua tarea demostrar a una persona afligida que lo que la sumerge en la aflicción es su personal opinión y su idea de que tiene la obligación de sentirse triste». Por ello, para tratar las enfermedades del alma, «la primera medicina es enseñar que lo acontecido no es un mal, o es muy pequeño [recordemos que el mal procede de la opinión]; la segunda es referirse a la común condición humana o, si viene al caso, a la personal del individuo afligido; la tercera es hacer ver que es suma necedad consumirse bajo el peso de la tristeza cuando adviertes que no te reporta ningún provecho». Por otro lado, Cicerón considera que el mantenimiento de la aflicción, y del mal del alma en general, es cuestión de voluntad. «Es, por tanto, preciso reconocer que asumir o no la aflicción depende de la voluntad y de la deliberación».<sup>382</sup>

El cuarto libro, *Curar las pasiones*, profundiza en la naturaleza y consecuencia de las pasiones, en su condición de *pathé* o *perturbationes* del alma, y en los remedios necesarios para erradicarlas. Cicerón insiste, de acuerdo con los estoicos clásicos, en que «todas las pasiones dependen de juicios y opiniones», y afirma que las pasiones

<sup>380</sup> CICERÓN (2005), p. 122 [*Conversaciones en Túsculo*, Libro tercero, XV, 31]. Cicerón repite esta idea en CICERÓN (2005), p. 136 [*Conversaciones en Túsculo*, Libro tercero, XXVII, 65], y en CICERÓN (2005), p. 142 [*Conversaciones en Túsculo*, Libro tercero, XXXV, 81].

<sup>381</sup> CICERÓN (2005), p. 139 [*Conversaciones en Túsculo*, Libro tercero, XXX, 74].

<sup>382</sup> Las citas de Cicerón de este párrafo proceden de CICERÓN (2005), p. 141 [*Conversaciones en Túsculo*, Libro tercero, XXXIII, 79], CICERÓN (2005), p. 141 [*Conversaciones en Túsculo*, Libro tercero, XXXII, 77], CICERÓN (2005), p. 136 [*Conversaciones en Túsculo*, Libro tercero, XXXVIII, 67], respectivamente. Cicerón apostilla: «el mal inserto en la aflicción no brota de la naturaleza sino que es el resultado de un juicio voluntario y de una opinión errónea», CICERÓN (2005), p. 142 [*Conversaciones en Túsculo*, Libro tercero, XXXV, 81].



suponen movimientos desordenados del alma que provocan «dolencias angustiosas y amargas, deprimen el ánimo y lo paralizan por el miedo». Desde aquí establece una relación entre lo razonable y lo saludable, es decir, entre el alma moviéndose *al compás de la razón* y el alma saludable. Y, por tanto, equipara la destemplanza —la ausencia de la *sophrosyne*— con «una desviación total de la mente frente a la recta razón».<sup>383</sup> De esta manera, define la alegría inmoderada como una «exaltación del alma no acompañada por la razón», el miedo como una «cautela irracional», y la aflicción como un «encogimiento del espíritu contrario a la razón». Por otro lado, define la voluntad —la sana voluntad de mantenerse libre de pasiones— como «un deseo acorde con la razón»,<sup>384</sup> e introduce una idea fundamental: algunas personas son más proclives que otras a padecer determinadas pasiones.<sup>385</sup>

Con respecto al tratamiento de las pasiones, Cicerón reconoce —en un apunte de clara inspiración aristotélica— que no hay un único método válido para todos los tipos de dolencia, sino que el tratamiento debe adaptarse al tipo de padecimiento y a la persona que lo padece. En todo caso, «la curación segura y permanente sólo se consigue cuando demuestras que las pasiones son en sí mismas defectuosas y no encierran en sí nada ni natural ni necesario».<sup>386</sup>

El quinto libro, *La felicidad*, reivindica el papel de Sócrates como primer filósofo del alma, y enfatiza el valor terapéutico del método socrático, «a saber, abstenernos de nuestras opiniones personales, descubrir los errores de la posición contraria y buscar, en toda discusión, lo que parece más cercano a la verdad».<sup>387</sup> En este libro Cicerón define la felicidad como la consecución del mayor bien, del bien supremo, que sólo se alcanza cuando se han eliminado todas las pasiones y se ha logrado el orden del alma de acuerdo a la razón.<sup>388</sup>

---

<sup>383</sup> Las citas de este párrafo proceden de CÍCERÓN (2005), p. 150 [*Conversaciones en Túscolo, Libro cuarto, VII, 14*], CÍCERÓN (2005), p. 157 [*Conversaciones en Túscolo, Libro cuarto, XV, 34*] y CÍCERÓN (2005), p. 153 [*Conversaciones en Túscolo, Libro cuarto, IX, 22*], respectivamente.

<sup>384</sup> Cicerón define alegría inmoderada, miedo y aflicción en CÍCERÓN (2005), p. 150 [*Conversaciones en Túscolo, Libro cuarto, VI, 13*], y voluntad en CÍCERÓN (2005), p. 150 [*Conversaciones en Túscolo, Libro cuarto, VI, 12*].

<sup>385</sup> «Así como hay individuos proclives a unas enfermedades y otros a otras (y así decimos de algunos que son catarrosos o disentéricos no porque lo estén ahora mismo, sino porque lo sufren con frecuencia), así también hay quienes son proclives al miedo y otros a otras pasiones», CÍCERÓN (2005), p. 154 [*Conversaciones en Túscolo, Libro cuarto, XII, 27*].

<sup>386</sup> CÍCERÓN (2005), p. 168 [*Conversaciones en Túscolo, Libro cuarto, XXVIII, 60*].

<sup>387</sup> CÍCERÓN (2005), p. 183 [*Conversaciones en Túscolo, Libro quinto, V, 12*].

<sup>388</sup> «No existe ningún obstáculo que se oponga a la felicidad de quienes nada temen, nada les angustia, nada desean, nada los exalta con alegría desmedida», CÍCERÓN (2005), p. 185 [*Conversaciones en Túscolo, Libro quinto, VII, 17*].

### 1.2.10.5. Séneca y el estoicismo latino

Séneca, defensor de un estoicismo ortodoxo, fue el principal representante del estoicismo latino. Nació en la Corduba de la Bética romana (actualmente la Córdoba española) en el año 4 a. de C. y murió en el 65.

Como buen estoico, promulgó el valor práctico de la filosofía. «Sin la filosofía el alma está enferma», sentencia.<sup>389</sup> El problema de la felicidad radica en cómo alcanzarla. Todos «quieren vivir felizmente, pero a la hora de distinguir qué es lo que hace feliz la vida se hallan a oscuras», expone Séneca. El ser humano debe elegir, por tanto, su propio camino para llegar a la felicidad. «Nos perdemos por el ejemplo de los demás; nos curaremos sólo con que nos separemos del montón».<sup>390</sup>

Séneca defiende una sabiduría del individuo alejado de los cauces de la multitud, basado en el uso de la razón para conducir sus pasos y siempre atento a los designios de la naturaleza. «Me atengo a la naturaleza; la sabiduría consiste en no desviarse de ella y adaptarse a su ley y ejemplo», explica.<sup>391</sup> Pero la vida feliz «no puede darse de otra forma que si, primero, la mente está cuerda y en perpetua posesión de esa cordura». Esta expresión incluye el reconocimiento de esa cordura como requisito de la felicidad. Por ello, según Séneca, no serán dichas «las cosas que no tienen sensación de su dicha».<sup>392</sup> Rechaza así la idea del *ignorante feliz* o el *feliz por ignorancia*. Para ser feliz es imprescindible darse cuenta de que se es feliz, reconocerse, de acuerdo a la razón, como persona feliz.

La filosofía es la única vía que permite seguir el rumbo cierto hacia la felicidad, y lograr, asimismo, el reconocimiento, el *darse cuenta* de que se ha llegado a la felicidad. Pero para alcanzar la felicidad, que Séneca hace equivalente a la «disposición inmutable del espíritu» y que llama tranquilidad, es necesario evitar la ociosidad perniciosa y recurrir a la acción.<sup>393</sup>

---

<sup>389</sup> La cita, original de las *Epístolas* de Séneca, ha sido tomada de NUSSBAUM, M.C. (2003), p. 401.

<sup>390</sup> SÉNECA (2000), p. 265 [*Diálogos, Sobre la vida feliz (De vita beata)*] y SÉNECA (2000), p. 266 [*Diálogos, Sobre la vida feliz (De vita beata)*], respectivamente.

<sup>391</sup> «Es, entonces, lo mismo vivir felizmente que conforme a la naturaleza», SÉNECA (2000), p. 269 y p. 274 [*Diálogos, Sobre la vida feliz (De vita beata)*]. De esta manera, según expone Séneca, «el sabio no se considera indigno de ningún don de la suerte: no ama las riquezas, pero las prefiere», SÉNECA (2000), p. 296 [*Diálogos, Sobre la vida feliz (De vita beata)*]. Estas palabras han suscitado intensas críticas contra el estilo de vida de Séneca, quien poseía extensas fincas en Egipto y fue acusado en distintas ocasiones de haber acumulado riquezas mediante métodos ilícitos, MARINÉ ISIDRO, J. (2000), p. 289, n. 37; y p. 297, n. 54. La conformidad con la naturaleza exige la aceptación serena de sus manifestaciones, es decir, la *athaumasía*, la *falta de asombro* que recomendaba Zenón.

<sup>392</sup> SÉNECA (2000), p. 269 [*Diálogos, Sobre la vida feliz (De vita beata)*] y SÉNECA (2000), p. 271 [*Diálogos, Sobre la vida feliz (De vita beata)*].

<sup>393</sup> SÉNECA (2000), p. 334 [*Diálogos, sobre la tranquilidad del espíritu*].



**FIGURA 8**

La muerte de Séneca. Cuadro de Jacques Louis David. El original está en el Musée Des Beaux-Arts de la Ville de París, París, Francia.

Imagen tomada de:  
[http://www.bridgemanartondemand.com/art/77640/The\\_Death\\_of\\_Seneca\\_1773](http://www.bridgemanartondemand.com/art/77640/The_Death_of_Seneca_1773)

Séneca añade que «debemos percatarnos de que el defecto por el que pasamos fatigas no es de los lugares [por los que pasamos o donde vivimos], sino nuestro: somos débiles para tolerarlo todo, no soportamos ni el trabajo ni el placer ni a nosotros mismos ni ninguna cosa mucho tiempo». Contra esta situación de falta de tranquilidad, de inquietud, de «tedio» —hastío vital, *taedium vitae*— «me preguntas qué recurso pienso que hay que emplear. El mejor sería, según afirma Atenodoro, mantenerse ocupado en la acción».<sup>394</sup>

En este marco, podemos comprender que uno de los métodos más importante de la técnica terapéutica de Séneca consista en que el discípulo pase, mediante la acción, del contexto concreto a la reflexión general y a la inversa, permitiendo que ambas *miradas* se iluminen con reciprocidad.

---

<sup>394</sup> SÉNECA (2000), p. 334-335 [*Diálogos, sobre la tranquilidad del espíritu*]. Por otro lado, Séneca defiende la importancia del momento oportuno (*kairós*, momento crítico) para la aplicación de la filosofía, así como la necesidad de avanzar en el estudio de la filosofía.

### 1.2.11. Artemidoro y la interpretación de los sueños

Artemidoro de Daldis o de Éfeso, según las fuentes, vivió en el siglo II y publicó la *Oneirokritiká* o *Interpretación de los sueños*. En esta obra Artemidoro distingue entre sueños verdaderos, oráculos, visiones, fantasías y apariciones. Asimismo, diferencia entre los sueños que predicen hechos *futuros* y los que tienen que ver con el *presente*. La interpretación de los sueños debe ser realizada, explica Artemidoro, por un exégeta de sueños, un profesional que conoce el significado oculto de los símbolos oníricos. La persona que sueña no siempre es capaz de conocer el significado de su sueño, pues hay aspectos del sueño cuyo sentido escapa a la capacidad de comprensión de los profanos. La lectura e interpretación del sueño dotan de sentido el malestar de las personas y, así sirven de ayuda terapéutica.<sup>395</sup>

La importancia de Artemidoro reposa, especialmente, en el desarrollo de una técnica de interpretación de los sueños que no se limita a escuchar el contenido del sueño, sino que toma en consideración la personalidad del sujeto y las circunstancias en que se ha producido el sueño, para así ofrecer una lectura *personalizada* y no meramente mecánica. «Durante toda la antigüedad se consideró como máxima autoridad en la interpretación de sueños a Artemidoro de Dalcis —explica Sigmund Freud—, cuya extensa obra, conservada hasta nuestros días, nos compensa de las muchas otras del mismo contenido que se han perdido».<sup>396</sup>

---

<sup>395</sup> Sobre Artemidoro, véase EHRENWALD, J. (1976), p. 55-62. La editorial Gredos ha publicado la *Oneirokritiká* de Artemidoro, ARTEMIDORO (1989).

<sup>396</sup> FREUD, S. (1981), vol. 1, p. 351 [XVII, *La interpretación de los sueños*]. Sigmund Freud cita a Artemidoro hasta en seis ocasiones a lo largo de la *Interpretación de los sueños*.

## 1.2.12. La dietética “mental” en la antigua Roma

La medicina de la antigua Roma, heredera y deudora de la griega, supo incorporar las ideas estoicas de la dietética del alma y profundizó en el tratamiento de las enfermedades mentales. Aparece así la *dietética* del alma como herramienta médica para tratamiento de las enfermedades del alma. En esta línea, las principales recomendaciones terapéuticas de Celso,<sup>397</sup> inspiradas en las ideas del médico Asclepiades,<sup>398</sup> son la vida en habitaciones soleadas, los baños, los masajes, el ejercicio físico, prescindir de los alimentos pesados, moderar la ingesta de vino, combatir el insomnio, evitar las ideas alarmantes, fomentar los viajes, la música, y, especialmente, el tratamiento comprensivo de las ideas fijas, con conversaciones que permitan al paciente ver las cosas de otra manera, pero no mediante la contradicción directa sino con la «sugerencia discreta».<sup>399</sup> En palabras de Celso, «hay que alejar al enfermo de todo lo que le cause espanto. Se procurará distraerle con los cuentos y juegos que le gustaban más cuando estaba bueno. En caso de que realice algo, se alabará con complacencia y se le pondrá a la vista. Se disiparán sus tristes pensamientos amonestándole dulcemente y dándole a entender que, en las cosas que le atormentan, antes debería encontrar motivo de ánimo que de inquietud».<sup>400</sup> Pese a esto, Celso recomendó también, en casos resistentes a estas medidas, el aislamiento de los enfermos en habitaciones oscuras e incluso el empleo de cadenas y castigos.<sup>401</sup>

Sorano de Éfeso,<sup>402</sup> médico de la escuela “metódica” —o *metodista*—, defendió la utilización *dietética* de medidas *psicoterapéuticas* como tratamiento de la melancolía. Entre estas medidas destaca la asistencia al teatro y la conversación dirigida a aumentar la autoestima del enfermo. Para ello prescribía los debates con el enfermo en los que éste pudiera salir airoso.<sup>403</sup> Otro médico de la escuela metodista, Celio Aureliano (Aurelianus Caelius), que ejerció en Roma en el siglo V, recomendaba las conversaciones filosóficas para tratar al *maniaco* convaleciente. «Con sus palabras, los filósofos contribuyen a hacer perder el miedo, la tristeza y la cólera».<sup>404</sup>

---

<sup>397</sup> Aulo Cornelio Celso fue un escritor romano, y seguramente también médico, del siglo I.

<sup>398</sup> Asclepiades de Bitinia (124 o 129 a. C. – 40 a. C.) fue un médico griego, nacido en Prusa (Bitinia). Fundador de la Escuela “Metódica”, llegó a Roma en el año 91 a de C., donde desarrolló casi toda su carrera médica y donde trabó amistad con Cicerón y otras destacadas figuras romanas.

<sup>399</sup> Tomado de KLIBANSKY, R. y otros (2006), p. 67.

<sup>400</sup> He extraído la cita de Celso de STAROBINSKI, J. (1962), p. 21.

<sup>401</sup> PORTER, R. (2003), p. 55.

<sup>402</sup> Sorano de Éfeso fue un médico romano del II. Seguidor de la Escuela “Metódica”, escribió la primera biografía conocida de Hipócrates.

<sup>403</sup> Véanse KLIBANSKY, R. y otros (2006), p. 69, PORTER, R. (2003), p. 55, y STAROBINSKI, J. (1962), p. 22-23.

<sup>404</sup> He extraído la cita de Celio Aureliano de STAROBINSKI, J. (1962), p. 29.

Rufo de Éfeso, médico formado en Alejandría que vivió en los siglos I y II, escribió varios textos dedicados a la práctica de la medicina, entre los que destaca el tratado *Sobre la melancolía*.<sup>405</sup> Su obra recorre el amplio y heterogéneo campo de la melancolía, pero incide en la importancia de la melancolía hipocondriaca y en el papel del estómago en la fisiopatología melancólica. De hecho, la sintomatología de la melancolía incluía tanto síntomas que hoy catalogaríamos como mentales como otros que hoy consideraríamos físicos. La obra de Rufo destaca por su fineza psicopatológica: «el primer signo por el que uno concluye que alguien sufre de melancolía es que se vuelve huraño, triste y ansioso más rápidamente de lo normal, y desea permanecer solo». <sup>406</sup> Rufo es tal vez el primer autor en citar la relación entre el excesivo estudio —o excesiva lectura— y la melancolía. Con respecto al tratamiento de la melancolía, Rufo defiende el papel de los evacuativos, como el eléboro, pero no olvida que el entretenimiento y la música son aspectos claves para el tratamiento de los *síntomas mentales* de la melancolía: tristeza y miedo a la muerte.<sup>407</sup>

---

<sup>405</sup> Desgraciadamente, el tratado *Sobre de la Melancolía* de Rufo se ha perdido. Sin embargo, autores como Galeno (aprox. 130-200), Al-Razí (aprox. 865-925), Avicena (aprox. 980-1037) o Constantino el Africano (aprox. 1020-1085), comentaron esta obra antes de su desaparición, demostrando la importante influencia que tuvo en la construcción de los conceptos medieval y moderno de melancolía. Peter Pormann ha editado un magnífico trabajo que recoge los comentarios sobre la obra de Rufo, **RUFO DE ÉFESO (2008)**.

<sup>406</sup> Comentario de Al-Razí sobre la obra de Rufo, **RUFO DE ÉFESO (2008)**, p. 37. La traducción del inglés (idioma de publicación) al castellano es mía.

<sup>407</sup> Por supuesto, la expresión *síntomas mentales* no es de Rufo de Éfeso, sino mía.

### 1.2.13. La terapia moral de Galeno

Galeno nació en Pérgamo (actual Bergama, Turquía) en el año 131, en el seno de una familia acomodada, y falleció en Roma, alrededor del año 200. Estudió medicina en Pérgamo, Esmirna, Corinto, Palestina y Alejandría. En su ciudad natal fue médico de gladiadores. A los 33 años se trasladó a Roma, donde alcanzó fama y llegó a ser médico de patricios y emperadores (Marco Lucio Vero, Marco Aurelio, Cómodo y Séptimo Severo). En Roma pronunció discursos y compuso los famosos tratados médicos que se usarían como textos fundamentales para la enseñanza de la medicina hasta el final de la Edad Media y bien entrada la Edad Moderna.<sup>408</sup>

La educación de Galeno revela influencias platónicas y aristotélicas, así como una relación ambivalente, pero importante, con la tradición estoica.<sup>409</sup> No en vano Galeno cita a menudo la obra del estoico Crisipo (sobre todo su libro conocido como el *therapeutikón*), generalmente para criticar ideas estoicas, como la existencia de una correspondencia natural entre los nombres de las cosas y las cosas mismas, pero también para señalar, coincidiendo con el postulado estoico, la función de las pasiones como agentes de la irracionalidad y el sufrimiento del alma.<sup>410</sup>

En la doctrina de Galeno las pasiones constituyen uno de los seis géneros de *cosas no naturales* (*sex res non naturales*) que actúan como posibles causas externas del enfermar. Estos géneros de *cosas no naturales* son: 1.- el aire y el ambiente, 2.- la comida y la bebida, 3.- el trabajo y el descanso, 4.- el sueño y la vigilia, 5.- la excreciones y las secreciones, y 6.- los movimientos del ánimo (que equiparamos a las pasiones). Las *cosas no naturales* no siempre actúan como causas de enfermedad, sino que también pueden, en algunas ocasiones, servir como agentes terapéuticos.

La doctrina de las *cosas no naturales* ocupó un espacio muy importante en el pensamiento médico de Galeno y condicionó la enseñanza y la práctica de la medicina durante toda la Edad Media, extendiendo su influencia hasta el siglo XIX. A diferencia de las *cosas naturales* —aquellas que tiene que ver con la constitución y las funciones humanas—, las *cosas no naturales* no están unidas a la naturaleza del ser humano ni

---

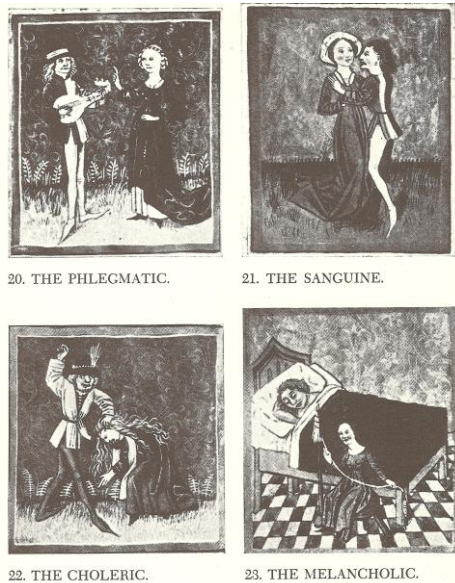
<sup>408</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (1978), p. 64-65. «La obra de Galeno constituye la última gran contribución creadora de la medicina antigua, y al mismo tiempo su conclusión sistemática», afirman LÓPEZ PIÑERO y MORALES MESEGUER, LÓPEZ PIÑERO, J.M. y MORALES MESEGUER, J.M. (1966), p. 465.

<sup>409</sup> Sobre la influencia de Platón y Aristóteles en la obra de Galeno, véase DE LACEY, P. (1972), GARCÍA BALLESTER, L. (1968) o GONZÁLEZ DE PABLO, A. (1994). El platonismo de la época de Galeno asimiló, de forma no exenta de ambigüedad, ideas y conceptos estoicos. De hecho, Albino, uno de los maestros neoplatónicos de Galeno, aceptó como válida gran parte de la herencia estoica, PEARCY, L.T. (1983), p. 270.

<sup>410</sup> PEARCY, L.T. (1983), p. 259-262.

se oponen a ella —como sí ocurre con las *cosas preternaturales*, es decir, la enfermedad, sus causas y sus síntomas.<sup>411</sup>

Por otro lado, Galeno restableció la doctrina griega del humoralismo, otorgando especial importancia al correcto equilibrio (*krasis*) de los cuatro humores —sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra— como condición necesaria para salud. El galenismo considera que la preponderancia de alguno de los humores constituye un estado patológico.<sup>412</sup>



**FIGURA 9**

Los cuatro temperamentos:  
flemático, sanguíneo, colérico  
y melancólico.

Imagen procedente de un manuscrito  
médico suizo del siglo XV.

Imagen tomada de **SIGERIST, H.**  
(1943), p. 148.

Desde aquí, y en íntima relación con la doctrina humoral y apoyada sobre las cualidades simples —caliente, frío, seco y húmedo—, cobra fuerza la nueva teoría de los cuatro temperamentos —sanguíneo, colérico, melancólico y flemático—, desarrollada por Galeno, aunque ya apuntada por Hipócrates. «¿Por qué unas personas son sociables y ríen y bromean —se pregunta Galeno—, y otras son malhumoradas, hurañas y tristes, y unas son irritables, violentas e iracundas, mientras que otras son indolentes, irresolutas y apocadas? La causa está en los cuatro humores. Pues los que están gobernados por la sangre más pura —continúa Galeno— son sociables ríen y bromean, y tienen el cuerpo sonrosado, de buen color [son los llamados sanguíneos]; los gobernados por la bilis amarilla son irritables, violentos y osados, y tienen el cuerpo rubio, amarillento [coléricos]; los gobernados por la bilis negra son indolentes, apocados, enfermizos y, con respecto al cuerpo, morenos

<sup>411</sup> Véanse **LÓPEZ PIÑERO, J.M. y MORALES MESEGUER, J.M. (1966), p. 466, PESET LLORCA, V. (1964), p. 4-5.**

<sup>412</sup> El galenismo entendía los temperamentos como condiciones enfermizas, morbosas. No será hasta el siglo XII, a través de la influencia de la filosofía escolástica, cuando los temperamentos constituirán disposiciones estables de la forma de ser y de la tendencia al enfermar. Véase **KLIBANSKY, R. y otros (2006), p. 114-118.**



de tez y pelo [melancólicos]; pero los gobernados por la flema son tristes, olvidadizos, y, en lo que refiere al cuerpo, muy pálidos [flemáticos]». <sup>413</sup>

Se aprecia que la concepción galénica de la enfermedad y de los temperamentos es esencialmente somaticista, de modo que todas las enfermedades —ya sean en apariencia del cuerpo o del alma— son enfermedades del cuerpo, alteraciones del equilibrio de los humores corporales o de la relación entre la *crasis* humoral y las cualidades simples.

Galeno, por tanto, no consideraba la existencia de enfermedades del alma, puesto que todas son del cuerpo. Las enfermedades que *en apariencia* son del alma no son sino enfermedades del cuerpo con repercusión anímica. <sup>414</sup> Así, los fenómenos mentales, las experiencias psíquicas, son algo exterior a la naturaleza enfermable del ser humano. La doctrina de los cuatro temperamentos, ligada al concepto de *crasis* del humoralismo, permite y facilita esta visión *somática* de la enfermedad mental.

En este contexto, que no acepta la posibilidad de etiología y patogenia psíquica, es difícilmente concebible la aparición de una psicoterapia médica. Así lo han interpretado autores como López Piñero, Morales Meseguer o García Ballester, quienes afirman que el pensamiento de Galeno no dejó cabida a una «auténtica psicoterapia». <sup>415</sup> Sin embargo, estos autores realizan, a mi juicio, una lectura parcial del significado de psicoterapia, adscribiéndola exclusivamente al campo médico. Asumen que el somaticismo de Galeno, que no contempla la enfermedad mental, implica la imposibilidad de una psicoterapia. «La terapéutica [psicoterapia] de Galeno queda por ello limitada prácticamente a los procederes roborantes y de adquisición de la confianza de los enfermos que vimos utilizaban los hipocráticos», afirman López Piñero y Morales Meseguer. <sup>416</sup>

Sin embargo, Galeno sí defendió el empleo de las intervenciones verbales como remedio o consuelo del malestar anímico. El propio García Ballester presenta un caso —descrito por Galeno— de tratamiento de la ira mediante el uso de la palabra curativa. <sup>417</sup> García Ballester recuerda, y lo hace con empeño, que Galeno sitúa esta intervención en el marco de la *pedagogía* y no en el de la medicina. Con ello, García

---

<sup>413</sup> La cita de Galeno ha sido extraída de KLIBANSKY, R. y otros (2006), p. 78.

<sup>414</sup> La enfermedad mental implica una alteración de la función racional. La alteración del raciocinio es necesaria para que se dé la enfermedad mental. Según German Berrios, no será hasta el siglo XVIII cuando se reconozca la existencia de enfermedades mentales basadas en alteraciones de la esfera afectiva, BERRIOS, G.E. (1985).

<sup>415</sup> Sobre la defensa de la imposibilidad de una psicoterapia dentro del pensamiento médico de Galeno véase LÓPEZ PIÑERO, J. M. y MORALES MESEGUER, J. M. (1966), p. 465-467, y, para más detalles, el excelente trabajo de GARCÍA BALLESTER, L. (1974).

<sup>416</sup> LÓPEZ PIÑERO, J. M. y MORALES MESEGUER, J.M. (1966), p. 466.

<sup>417</sup> El caso puede leerse en GARCÍA BALLESTER, L. (1968), p. 125-126.

Ballester insiste en la tesis de la escisión medicina-filosofía en la obra de Galeno y en el hecho de que los remedios psicoterapéuticos de Galeno se sitúan en el campo de la filosofía y no en el de la medicina. No deja de sorprender el giro *presentista* de este argumento —basado en una lectura anacrónica— para negar el valor médico de la curación por la palabra. La cuestión reside, según la argumentación de García Ballester, en que el valor que la palabra tiene en el pensamiento de Galeno como herramienta que alivia el sufrimiento anímico pertenece al campo de su pensamiento filosófico y no al de su obra como médico.<sup>418</sup> No olvidemos que la posición somaticista de Galeno —de hecho, radicalmente somaticista— y la ausencia de una teoría de la psicoterapia,<sup>419</sup> determinan tanto la denominación de *pedagogía* como su empleo fuera de la medicina. Pero ello no resta valor *psicoterapéutico* a la intervención de Galeno. Es más, los postulados filosóficos conforman uno de los pilares del desarrollo de la psiquiatría y la psicoterapia técnicas, de modo que sin el basamento filosófico el concepto de psicoterapia sería difícilmente comprensible.<sup>420</sup>

De esta manera, ante el problema del alma, Galeno parece adoptar una posición como médico y otra bien distinta como filósofo, sin apenas comunicación entre ambas. Como médico, Galeno negó la posibilidad de la intervención directa sobre el alma. La acción sobre el alma es, en todo caso, indirecta, a través del cuerpo.<sup>421</sup> Por el contrario, como filósofo, Galeno dio cabida al uso de la palabra racional como remedio para combatir las pasiones que ocasionan el padecimiento del alma. Esta posición *ética* del principal médico de su época en defensa de una *psicoterapia verbal* ha sido interpretada como el primer intento declarado de formulación de una psicoterapia rigurosa.<sup>422</sup> A pesar del descarado presentismo anacrónico de este planteamiento,<sup>423</sup> Galeno supo enfatizar el papel de la palabra razonada como remedio contra el sufrimiento del alma. Pero Galeno llama pedagogía, y no psicoterapia, a este empleo *curativo* de la palabra razonada. Y, al hablar de *remedios* contra las pasiones, Galeno lo hizo en un contexto filosófico y no desde una posición médica. No en vano la influencia estoica es incuestionable y sobresaliente, y Galeno apenas añade nada nuevo a lo expuesto por los estoicos.

---

<sup>418</sup> Véase el trabajo de Luis García Ballester, GARCÍA BALLESTER, L. (1974).

<sup>419</sup> Los griegos clásicos no llegaron a formular una teoría sobre la psicoterapia. Véase FRAGUAS, D. (2007).

<sup>420</sup> Sobre la innegable e íntima relación entre filosofía y psiquiatría se han publicado muchos textos. véanse, entre otros, KENDLER, K.S. y PARNAS, J. (2008), NOVELLA, E.J. (2002), PARNAS, J. y otros (2008), PORTER, R. y MICALE, M.S. (1994).

<sup>421</sup> GONZÁLEZ DE PABLO, A. (1994), p. 497-500.

<sup>422</sup> Autores como Van der Elst o Riese defienden esta lectura. Véase GARCÍA BALLESTER, L. (1968), p. 114-116.

<sup>423</sup> Hablo de *presentismo* —que, en este caso, adquiere un valor anacrónico— porque Galeno no formuló teoría alguna sobre la función de la palabra como psicoterapia, sino que se limitó a destacar su papel en el *tratamiento* de las pasiones.

Sin embargo, a pesar de la distancia existente entre las posiciones del médico y el filósofo, Galeno intentó, en obras como *De Hippocratis et Platonis decretis*, comunicar estos dos mundos. La medicina de Hipócrates y la filosofía de Platón —un Platón matizado por Aristóteles y aderezado con una dosis de estoicismo— sostienen esta *dualidad galénica*.<sup>424</sup> Así, podemos afirmar que Galeno defendió el empleo de una *psicoterapia verbal* —hablo, por supuesto, de *remedios psicoterapéuticos* en un sentido amplio— como tratamiento de las pasiones que perturban el alma.

Y yo hablé haciéndole ver con muchas razones cómo es preciso dominar lo que hay en nosotros de irascible. Ello se hace no con los azotes sino con la razón.

Si alguno está dominado por las pasiones —continúa Galeno en otro fragmento— que elija un pedagogo [...] que le reprenda, le exhorte, le aconseje [...]. De este modo podrá hacer libre y bella su alma a fuerza de razón.<sup>425</sup>

Galeno recomienda buscar un pedagogo, un especialista, para combatir las pasiones, pero también, en el primer fragmento, actúa él mismo como pedagogo. Con una anticipación histórica —no eludo aquí el anacronismo *whiggista*— se podría decir que el pedagogo ejemplarizado y recomendado por Galeno es un psicoterapeuta que, al estilo socrático, ayuda a aprender lo que cada uno ya sabe. Contra la opinión de autores como García Ballester, creo que la función de la pedagogía psicoterapéutica no sólo ejemplifica la defensa galénica de la terapia verbal, sino que la eleva a la categoría de especialidad del conocimiento. De esta manera, no comparto la opinión de García Ballester cuando afirma que «Galeno no fue, *al mismo tiempo*, médico y pedagogo. Lo hizo, pero separadamente».<sup>426</sup> ¿Cómo, me pregunto, al margen de la disociación patológica, puede alguien abandonar a una parte de sí mismo —una parte fundamental de lo que uno mismo es— cuando adopta o actúa según otra parte? ¿Cómo pudo Galeno ser médico y pedagogo por separado? Naturalmente, creo que esto es radicalmente imposible. Galeno fue médico y pedagogo al mismo tiempo. Otra cosa bien distinta es que la pedagogía quedara fuera de su doctrina médica somaticista.

Y aún más, el médico de Pérgamo, que en un principio calificó de falso y ajeno al arte de curar mediante el uso terapéutico de la *epodé*,<sup>427</sup> afirmó, al cabo de los años y dentro de una posición de influencia médica:

---

<sup>424</sup> GARCÍA BALLESTER, L. (1974), p. 109.

<sup>425</sup> Las citas de Galeno han sido tomadas de GARCÍA BALLESTER, L. (1968), p. 126 y p. 127, respectivamente.

<sup>426</sup> GARCÍA BALLESTER, L. (1968), p. 129.

<sup>427</sup> GIL, L. (2004), p. 233.

Algunos, efectivamente, creen que los ensalmos son cuentos de viejas, como yo mismo creí durante mucho tiempo. Pero a la postre, por sus efectos evidentes, me convencí de que había una *dynamis* en ellos. Comprobé su utilidad en las picaduras de serpientes [...]. Son muchos los remedios excelentes para cada caso, y entre ellos las *epōdai* logran su objetivo.<sup>428</sup>

La férrea defensa de la racionalidad como única forma legítima de tratamiento incorpora, de este modo, el empleo de la *epodé* como método curativo *autorizada*. Galeno mantuvo una relación ambivalente con el valor curativo de las plegarias a los dioses y con la capacidad *real* de curación de las divinidades. De una parte, se denominó servidor de Asclepio, y explicó que el hijo de Apolo le salvó de una enfermedad mortal y que su padre —el de Galeno— le hizo simultanear los estudios de filosofía con los de medicina por indicación de un sueño premonitorio.<sup>429</sup> De otra, advirtió contra el riesgo de dejar el tratamiento de las enfermedades en manos de la fe en Asclepio.<sup>430</sup> La relación entre lo racional y lo irracional ha sido siempre tenue e imprecisa, sobre todo al contemplarla desde nuestra mirada racionalista. Como ejemplo de esta imprecisión, y ubicándola en su propio contexto histórico, se puede citar el ejemplo de la prescripción de Galeno contra el insomnio: escribir en una hoja de laurel una serie de letras mágicas y colocarla debajo de la almohada.<sup>431</sup>

En todo caso, el reconocimiento de la utilidad curativa de la palabra razonada, la *epodé*, invita a pensar que el hombre Galeno —médico y filósofo—, guiado por su capacidad de observación clínica, apreció el valor curativo, *psicoterapéutico*, de la palabra.

---

<sup>428</sup> Con respecto a la capacidad de observación clínica, merece la pena destacar que Galeno, fino observador, describió las ideas de perjuicio en personas con síntomas que hoy seguramente consideraríamos delirantes: «algunos [melancólicos] creen que les han echado encima *daimones* las hechicerías de sus enemigos». Alejandro de Tralles cita este texto de Galeno, que procede de una obra hoy perdida. He copiado el fragmento de Galeno de GIL, L. (2004), p. 235-236.

<sup>429</sup> GIL, L. (2004), p. 355-356, GIL FERNÁNDEZ, L. (2004), p. 147.

<sup>430</sup> GIL, L. (2004), p. 370. No obstante, algunos datos sugieren que Galeno confió en el papel curativo de la *incubatio*, GIL FERNÁNDEZ, L. (2004).

<sup>431</sup> Tomado de GIL, L. (2004), p. 223. Sin embargo, no está claro si esta prescripción de Galeno responde a una creencia firme o, por el contrario, se trata de una broma o responde al intento de evitar el abuso de somníferos.

## 1.2.14. La psicoterapia en la medicina islámica medieval

La Edad Media, que comprende un largo y variado período de tiempo entre los siglos V y XV,<sup>432</sup> recogió los saberes clásicos de Grecia y Roma, y los incorporó a su cuerpo de conocimientos, con algunos atavíos nuevos, especialmente de corte humanista y religioso. Así, la medicina y la filosofía medievales tuvieron un indudable carácter continuista de la medicina y la filosofía clásicas.

La asimilación de los saberes antiguos en la Europa medieval fue posible gracias a la labor cultural de los primeros musulmanes, quienes —inspirados por sentencias atribuidas a Mahoma, como «Buscad el saber, aunque hayáis de ir hasta China», o «Quien deja su casa para dedicarse a la ciencia, sigue los caminos de Alá»— comenzaron la empresa de traducir y estudiar numerosos textos griegos de Platón, Aristóteles, Dioscórides, Euclides, Ptolomeo, Galeno y otros sabios de la antigüedad.<sup>433</sup>

La medicina medieval estuvo dominada por la influencia de la obra de Galeno.<sup>434</sup> Sin embargo, los médicos que le sucedieron durante toda la Edad Media recogieron de una forma parcial y fragmentaria las ideas galénicas sobre el valor curativo de la *epodé*, y así ésta quedó en un relativo olvido. No obstante, en la medicina islámica medieval la función terapéutica de los cuidados del alma, algo así como una *dietética del alma*, fue una práctica habitual en el tratamiento de las enfermedades.<sup>435</sup>

---

<sup>432</sup> El comienzo de la Edad Media se sitúa tradicionalmente en el año 476, con la caída del Imperio Romano de Occidente, y su fin en 1492, año de la llegada de los españoles a América, o en 1453, con la caída del Imperio Bizantino, la invención de la imprenta (aparición de la Biblia de Gutenberg) y el fin de la Guerra de los Cien Años.

<sup>433</sup> La mayoría de las traducciones árabes de los textos griegos no fueron directas del griego al árabe. Los textos se traducen «del griego al siríaco, del siríaco al árabe, y a veces se intercala el hebreo. Estas traducciones árabes, indirectísimas, son las que a su vez se vierten al latín», **MARÍAS, J. (1998), p. 149**. He copiado las sentencias atribuidas a Mahoma de **LAÍN ENTRALGO, P. (1978), p. 158**. Las traducciones medievales de textos médicos y filosóficos fueron fundamentales en la transmisión del legado cultural clásico al medieval; sobre este tema véase el estudio de **GARCÍA BRAVO, P. (2004)**.

<sup>434</sup> Sobre la medicina en la Edad Media y su carácter continuista con la medicina antigua, recomiendo la lectura del excelente capítulo *Helenidad, monoteísmo y sociedad (Edad Media)* de Pedro Laín Entralgo, **LAÍN ENTRALGO, P. (1978), p. 139-243**.

<sup>435</sup> A la cabeza de la medicina islámica se sitúan las más grandes figuras de la medicina de la época, como el árabe Ishaq Ibn Imran (muerto en el 970), el persa Al-Razi (Abu Bakr ben Zakariyya al-Rhazí, 865-932), el persa Avicena (Abu Alí al-Husayn ben Abd Allah Ibn Sina, 980-1037), o el andalusí Averroes (Ibn Rushd, 1126-1198). El nombre de Al-Razi se ha transcrito en latín, y de ahí al castellano, con diferentes grafías: Razi, Rasis o Rhazes. Utilizo aquí Al-Razi, más próximo al original árabe, siguiendo la forma que emplea Emilio Tornero en la traducción de la obra de Al-Razi al castellano, **TORNERO, E. (2004)**. Avicena y Averroes adquirieron pronto una importante fama como médicos de referencia. Dante, el poeta medieval por excelencia, sitúa a Avicena y Averroes junto con Hipócrates y Galeno, y destaca la faceta de Averroes como comentador de Aristóteles, **DANTE ALIGHIERI (2002), vol. 1, p. 33 [Infierno, IV, 143-144]**. Sobre Avicena, cuya vida transcurrió en lugares «que parecen existir solamente en la poesía», véase **RUSSELL, B. (2005), p. 472-474**.

Ishaq Ibn Imran fue un médico árabe que vivió en el siglo X, formado en la tradición galénica. Nació en Bagdad y durante unos años fue médico de un soberano de la dinastía Aghlabita de Kairouan, en la actual Túnez. Ha pasado a la posteridad como autor del *Maqâla fî âl-Malîhûliyâ* (*Tratado de la melancolía*), única obra árabe dedicada exclusivamente a este tema, y traducida al latín por Constantino el Africano (1020-1087). En su *Tratado de la melancolía*, Ishaq Ibn Imran realiza una aproximación psicopatológica a la melancolía. En su opinión, la melancolía ocasiona «un cierto sentimiento de aflicción y aislamiento que se forma en el alma, algo que el paciente cree que es real pero que en verdad es irreal». Ishaq Ibn Imran defendió la pertinencia de una forma de tratamiento *ambiental* de la melancolía.<sup>436</sup>

Al-Razi (Rhazes) fue un destacado médico, filósofo y músico persa de los siglos IX y X, hombre de vasta cultura y agudo observador clínico, que recibió el apodo de *Galeno de los árabes* por obras como el *Liber Almansorem* o el *Liber Continens*.<sup>437</sup> Andrés Vesalio (1514-1564) elogió estos libros, atestiguando su prestigio en el mundo médico. Pero Al-Razi fue también un hombre preocupado por la salud del espíritu. Heredero de la tradición galénica, supo conciliar la posición somaticista recibida de Galeno con una exquisita vigilancia *médica* del cuidado del alma, no exenta de una importante huella de filosofía moral.

Al-Razi defendió la superioridad de la razón, «la razón es lo más grande, beneficioso y útil que tenemos»,<sup>438</sup> y *prescribió* la contención y la moderación de las pasiones como requisito para conseguir la felicidad, «a la pasión tenemos que domarla, sujetarla, conducirla y someterla a lo que mande o prohíba la razón. Si hacemos esto [...], seremos felices». <sup>439</sup> Entre las pasiones sitúa Al-Razi la preocupación excesiva o vehemente por alguna cosa o idea. La dedicación de don Quijote a la lectura de los libros de caballería sería, aplicando el criterio de Al-Razi, una pasión morbosa. «Si un hombre ama y prefiere la filosofía —explica Al-Razi— hasta hacer de ella el objeto de sus preocupaciones y ocupa con ella sus

---

<sup>436</sup> GONZÁLEZ DURO, E. (1994), p. 109.

<sup>437</sup> El *Liber Almansorem* fue traducido al latín en Toledo por Gerardo de Cremona en el siglo XII. Esta obra, que incluye la primera descripción clínica de la viruela, fue pionera en el estudio de la inmunidad a las enfermedades infecciosas. Sobre este tema, véase MAZANA CASANOVA, J. (1989). El *Liber Continens* es una especie de enciclopedia médica que resume todo el saber médico de la época, traducida por primera vez al latín en el siglo XIII.

<sup>438</sup> La cita de Al-Razi procede de su obra *El Libro de la medicina espiritual*, AL-RAZI (2004), p. 28.

<sup>439</sup> AL-RAZI (2004), p. 29. La moderación de las pasiones que defiende Al-Razi se inscribe en la tradición galénica de contención de las pasiones. Como vimos, los estoicos —de quienes recibió Galeno buena parte de su formación moral— preconizaban la extirpación, y no la moderación, de las pasiones. La idea galénica de moderación —una suerte de término medio— demuestra la influencia de Aristóteles.

pensamientos [...], este hombre caerá en el delirio y en la melancolía y se quedará delgado y marchito». <sup>440</sup>

Al-Razi considera que la contención de las pasiones exige el control de los impulsos, situados bajo el techado de las pasiones. Esta contención se consigue mediante la educación y la instrucción, una suerte de terapia del comportamiento con aderezos cognitivos, muy en la línea de Galeno. Como medida terapéutica, Al-Razi insiste en la importancia de habituar al espíritu a las pérdidas y las pasiones, mediante una exposición imaginaria o figurada, para que, en caso de que aparezcan, el daño que ocasionen sea menor. «Se trata, por consiguiente —explica Al-Razi—, de un entrenamiento y de un ejercicio progresivo para el fortalecimiento del alma [...]». <sup>441</sup> Para reforzar esta idea, Al-Razi añade:

El precavido se representa en su alma  
las desgracias antes de que ocurran.  
Y si ocurren de improviso, no le asustan,  
puesto que ya se las había representado.  
Ha visto llegar a su fin el asunto,  
pero ya había él anteriormente adelantado su fin. <sup>442</sup>

Aquellos que se someten a las pasiones —explica Al-Razi— «terminan, por el insomnio permanente y por la preocupación y el dejar de comer, en la locura». <sup>443</sup> Con respecto al cuidado médico del espíritu, Al-Razi recoge la noción platónica de las tres almas —vegetativa, colérica y racional— y su defensa de una medicina tanto del cuerpo como del alma. E introduce aquí una idea fundamental: la necesidad de ayuda de personas preparadas para lograr el control de las pasiones, «a ninguno de nosotros le es posible dominar la pasiones [por si solo] [...]. Se necesita, por consiguiente, en este asunto, apoyarse en un hombre inteligente». <sup>444</sup> En este sentido, Al-Razi, clínico avezado y agudo observador del padecimiento humano, describió varios casos de tratamiento médico mediante un enfoque *psicoterapéutico*. <sup>445</sup> Como anécdota, Al-Razi, entusiasta defensor del juego del ajedrez, recomendó en más de una ocasión la dedicación al ajedrez como remedio contra la melancolía. <sup>446</sup>

---

<sup>440</sup> AL-RAZI (2004), p. 63. Por la descripción de Al-Razi parece que éste hubiera leído el *Quijote*. No sabemos si Cervantes leyó o no a Al-Razi. O si, tal vez, escuchó algún caso similar al narrado por Al-Razi. Es una posibilidad. Lo cierto es que entre la muerte de Al-Razi y el nacimiento de Cervantes distan más de 600 años.

<sup>441</sup> AL-RAZI (2004), p. 66.

<sup>442</sup> AL-RAZI (2004), p. 66. Al-Razi no aclara la autoría del poema que atribuye, simplemente, «al poeta».

<sup>443</sup> AL-RAZI (2004), p. 44.

<sup>444</sup> AL-RAZI (2004), p. 39.

<sup>445</sup> Véase VAKILI, N. y GORJI, A. (2006), p. 1865.

<sup>446</sup> JELLIFFE, S.E. (1930), p. 282.

Alfarabi (870-950), músico, matemático, filósofo, nacido a orillas del río Sir Daria, en Asia Central, vivió en Damasco y Bagdad. Rescató la filosofía aristotélica y defendió el valor de la felicidad como «el más preferible, el más grande y el más perfecto de los bienes».<sup>447</sup> Para Alfarabi, seguidor de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, la virtud está en el término medio. La sabiduría que permite alcanzar el término medio de los hábitos morales guía al hombre en el camino de la felicidad. En este sendero, Alfarabi recupera la analogía médica de los griegos y afirma que «para hacer desaparecer las enfermedades del alma debemos seguir el ejemplo del médico cuando hace desaparecer las enfermedades del cuerpo». Para ello, «cuando encontramos en nosotros exceso o defecto respecto de los hábitos morales, los hemos de restituir al término medio».<sup>448</sup>

Maimónides (Musa ben Maimun, 1135-1204) fue un médico y filósofo judío, afincado primero en Córdoba —y, por tanto, conciudadano de Averroes— y luego, por exilio forzoso, en Fez, Jerusalén y El Cairo, donde triunfó como clínico. Maimónides defendió con entusiasmo la *dietética anímica* como parte fundamental de la terapéutica. Esta *dietética del alma*, inspirada en el concepto coránico de la *sari'a* o *recta vía*, preconiza la vida ordenada como tratamiento para combatir la melancolía. Para conseguirlo recurre a una suerte de adoctrinamiento moral mediante los discursos convincentes y la reflexión razonable en forma de *exhortaciones antimelancólicas* —un método que nos trae a la memoria el tratamiento moral estoico, y la *epodé* platónica. Esta aproximación *psicoterapéutica* se acompaña de una exquisita finura psicopatológica. Maimónides consideraba que no es loco sólo aquel que pasea completamente desnudo, rompe objetos o arroja piedras —es decir, aquel que *hace locuras*—, sino también quien cuyos pensamientos se enredan siempre en torno a un mismo tema, aunque hable y pregunte normalmente sobre los demás asuntos.<sup>449</sup>

El médico persa Avicena (Abu Alí al-Husayn ben Abd Allah Ibn Sina, 980-1037) fue el representante más destacado del pensamiento islámico medieval. El *Canon Medicinae* de Avicena ejerció una poderosa influencia en la medicina bajomedieval y moderna. De hecho, su doctrina de las cuatro formas de la melancolía, según la cual la melancolía puede tener una base “melancólica natural”, sanguínea, colérica o

---

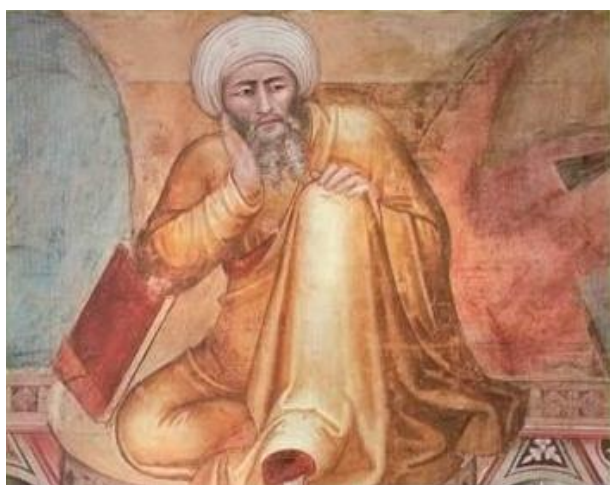
<sup>447</sup> Alfarabi expuso, en su libro *El camino de la felicidad*, las principales líneas de su pensamiento ético, en el que destaca un fuerte *compromiso* con la filosofía de Aristóteles. La cita entrecomillada procede de esta obra, **AL-FARABI (2002), p. 44.**

<sup>448</sup> La *analogía médica* fue una constante en el pensamiento filosófico griego. Tanto Platón como Aristóteles recurrieron a la *analogía médica* para enfatizar la importancia del cuidado del alma. Las citas proceden de **AL-FARABI (2002), p. 58.**

<sup>449</sup> Véase **GONZÁLEZ DURO, E. (1994), p. 114.**



flemática —cada una con sus correspondientes tipos de expresión sintomática—, estuvo vigente hasta entrado el siglo XVIII.<sup>450</sup> Avicena, a menudo despreciativo con algunas ideas filosóficas de Al-Razi,<sup>451</sup> fue, no obstante, un continuador de su *estilo psicoterapéutico*, basado en un modelo galénico adaptado a la cultura musulmana. La fama mundial de Avicena permitió la difusión del valor del cuidado psicoterapéutico de los pacientes. En este campo, Avicena prestó especial atención a la relación *afectuosa* entre médico y paciente y al valor del soporte familiar y comunitario en el tratamiento de las enfermedades del alma.<sup>452</sup>



**FIGURA 10**

Averroes pensativo, apoyado en un libro de (posiblemente) Aristóteles. Detalle de *El triunfo de Santo Tomás*, fresco de Andrea de Bonaiuto (siglo XIV). La obra está en la Capilla de los Españoles de la basílica Santa Maria Novella, Florencia, Italia.

Imagen tomada de:  
<http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:AverroesColor.jpg>

La teoría humoral de las enfermedades, predominante en la medicina de la época, necesitó pronto de un capítulo adicional que incorporara la noción griega de las facultades del alma para explicar las enfermedades de la mente. El concepto de facultades del alma —imaginación, entendimiento y memoria— procedente de la Grecia clásica y utilizado por Platón o Aristóteles, entre otros, es recuperado para el pensamiento medieval por Averroes (1126-1198).

<sup>450</sup> Véase **KLIBANSKY, R. y otros (2006), p. 104-106**. Merece la pena señalar la lectura que Philipp Melanchthon (1497-1560, erudito y reformista alemán) realizó, a partir de estas ideas de Avicena, de varios ejemplos de locura de la historia y la mitología clásicas. «Cuando la melancolía se origina de la bilis roja o está templada por mucha bilis roja —expone Melanchthon—, surgen horribles desvaríos y furores; de esta clase fue la locura de Heracles y la de Ajax». La cita de Melanchthon ha sido tomada de **KLIBANSKY, R. y otros (2006), p. 106**. Los accesos de locura de Heracles y de Ajax son comentados en **FRAGUAS, D. (2007)**.

<sup>451</sup> Circula el rumor de que Avicena comentó, en una ocasión, que mejor hubiera hecho Al-Razi dedicándose a estudiar orina y excrementos, en vez de enredar con la filosofía. Sobre las críticas de Avicena, Averroes y Maimónides al pensamiento de Al-Razi, véase **TORNERO, E. (2004)**.

<sup>452</sup> Sobre el valor psicoterapéutico de las enseñanzas de Avicena, véanse, entre otros, **MARTÍN ARAGUZ, A. y otros (2002), p. 878-879**, **RIESE, W. (1951), p. 442** o **VAKILI, N. y GORJI, A. (2006), p. 1865**. Asimismo, recomiendo la lectura de un caso clínico de tratamiento *psicoterapéutico* de la afectación mental —que hoy situaríamos en la esfera de la psicosis— de un príncipe persa, atendido con éxito por Avicena, **SHAFII, M. (1972)**.

Sin embargo, autores de la antigüedad como Asclepíades de Bitinia (siglos II-I a. de C.) o Posidonio (siglo IV) utilizaron este concepto en un marco médico varios siglos antes de que Averroes lo hiciera.

Galeno —siempre de fondo en la medicina del medievo— y la defensa musulmana de la espiritualidad humana están en la base de la *dietética del alma* en la medicina medieval. No obstante, en la medicina islámica medieval no existió cuerpo de doctrina alguno ni texto definitorio sobre estas indicaciones de cuidado del alma. A pesar de ello, los musulmanes fueron los primeros en construir centros para el tratamiento de las enfermedades del alma: hospitales o casas de curación, llamados *bimaristanes* o *maristanes*. Los primeros hospitales psiquiátricos conocidos se abrieron en ciudades como Damasco o Bagdad en el siglo VIII.<sup>453</sup> Harún al-Rashid, quinto califa de la dinastía abasí, ordenó en el año 786 la apertura de un centro hospitalario junto a cada mezquita. A partir del 790, Bagdad contaba con diez hospitales —dos siglos después serían más de cincuenta—, todos con farmacia, bibliotecas (incluso públicas) y varias secciones. En 832, Harún al-Rashid fundó en Bagdad una gran facultad de medicina llamada Bayt âl-Hikma (Casa de la Sabiduría), que llegó a publicar un "Diario de casos".<sup>454</sup>

La aparición de estos centros para el tratamiento de *los trastornos mentales* muestra, por un lado, el reconocimiento de la existencia de estas alteraciones mentales en la sociedad islámica medieval y, por otro, la aceptación de la necesidad de lugares específicos para el tratamiento, o, al menos, para el internamiento, de las personas que padecían estos trastornos.<sup>455</sup> Sin embargo, la construcción de estas *casas de curación* no significa necesariamente que en ellas se practicaran tratamientos de corte *psicoterapéutico*. Queremos imaginar que la *dietética del alma*, preconizada —aunque sin basamento teórico— por algunos médicos de esta sociedad, dejó su huella en las *casas de curación*. El testimonio de Benjamín de Tudela, viajero del siglo XII, quien visitó y describió el trato caritativo que se ofrecía a los enfermos en una *casa de curación* en Bagdad, sugiere que así fue.<sup>456</sup>

---

<sup>453</sup> DOLS, M.W. (1987).

<sup>454</sup> YOUSSEF, H.A. y YOUSSEF, F.A. (1996), p. 57. Rosanna Gorini, en su trabajo *Atención y cuidado de la locura en la Edad Media Islámica en Siria*, describe las características sociales y clínicas de la vida en un bimaristan de Alepo en el siglo XIV, GORINI, R. (2002).

<sup>455</sup> Sobre la concepción y la clasificación de las *enfermedades mentales* en la sociedad islámica medieval, véase VAKILI, N. y GORJI, A. (2006).

<sup>456</sup> Datos extraídos de LAÍN ENTRALGO, P. (1978), p. 177. *El libro de viajes* de Benjamín de Tudela recoge las descripciones y las anécdotas de sus viajes, TUDELA, B. (1982).

## 1.2.15. La psicoterapia en la Europa cristiana medieval

La medicina europea medieval estuvo condicionada por tres aspectos: la preponderante influencia clásica —sobre todo de Hipócrates y, desde éste, de Galeno—, el monoteísmo religioso y la sociedad feudal. El pensamiento de Galeno fue el eje vertebrador de la enseñanza y la práctica de la medicina medieval. El primer contacto que los médicos y practicantes de la medicina en la Edad Media tuvieron con la obra de Galeno fue a través de la *Isagoge in artem parvam Galeni* del médico árabe del siglo IX Hunayn Ibn Ishaq (citado habitualmente en la Europa cristiana como Johannitius). Poco después, a lo largo del siglo XIII, aparecieron las primeras traducciones independientes de las obras de Galeno.<sup>457</sup>

Las primeras prácticas de la medicina en la Edad Media se organizaron en torno a los monasterios.<sup>458</sup> La orden benedictina, fundada en el año 529 por San Benito de Nursia en Monte Cassino (al sur de Roma, en Italia), comenzó a recibir y atender enfermos en sus monasterios. «Ante todo y sobre todo, se debe cuidar de los enfermos, sirviéndoles como si fuesen al mismo Cristo en persona —reza la Regla de San Benito—; porque Él tiene dicho: *Enfermo estuve, y me visitasteis. Y: El bien que hicisteis a uno de estos pequeñuelos, a mí mismo me lo hicisteis*».<sup>459</sup>

La plegaria —la *eukhé* de los griegos—, la palabra impetrativa dirigida a la divinidad, empleada como recurso curativo desde las primeras civilizaciones, adquiere un valor destacado en el medievo monoteísta, mostrando los *ropajes culturales* de la religiones cristiana, musulmana o judía. En la Europa cristiana Dios, Jesucristo, la Virgen María o los santos, se convierten en destinatarios de los *ensalmos*, los rezos, que persiguen la curación de las enfermedades o el alivio del sufrimiento.<sup>460</sup> Estas palabras curativas que convocan a la divinidad son equivalentes a las palabras de *acción mágica* de los pueblos antiguos y, como tal, no participan de una función psicológica que permita asimilarlas a un *remedio psicoterapéutico*.

La medicina medieval cristiana temprana apenas reconoció el valor curativo de la palabra de acción psicológica. San Isidoro de Sevilla, el sabio enciclopedista del siglo VII, escribió en sus *Etimologías*: «en tres procedimientos puede basarse la curación de las enfermedades: la *farmacia*, que los latinos llamaban “medicamentos”,

---

<sup>457</sup> Sobre el papel de las traducciones en la transmisión de los saberes médicos antiguos a la Europa medieval, véase GARCÍA BRAVO, P. (2004), p. 33-41.

<sup>458</sup> Recordemos la orden del califa Harún al-Rashid de Bagdad de abrir un centro hospitalario junto a cada mezquita.

<sup>459</sup> Según reza la Regla del Gran Patriarca San Benito, ABADÍA DE SANTO DOMINGO DE SILOS (1993), p. 94.

<sup>460</sup> Jan Ehrenwald describe varios ejemplos de plegaria con intención curativa en la Edad Media en su *Historia de la Psicoterapia*, EHRENWALD, J. (1976), p. 35-47.

la *cirugía*, conocida en latín como “operación manual” —entre los griegos “mano” se dice *cheir*—, y la *dieta*, que los latinos denominan régimen, dado que es la observación de un sistema de vida». <sup>461</sup> San Isidoro considera que la *dieta*, como régimen de vida, es uno de los tres pilares del tratamiento médico: medicamentos, cirugía y dieta. A pesar de ello, no hay una mención clara que permita establecer una equivalencia entre la dieta preconizada por San Isidoro y los remedios psicoterapéuticos.

Avanzada la Edad Media, las escuelas médicas, como la de Salerno (en la Campania italiana), fundada en el siglo IX, y que alcanzó su máximo esplendor en los siglos XI y XII, o las catedralicias, que florecieron a partir del siglo XII, recogieron la herencia monástica del cultivo y práctica de la medicina y centralizaron el estudio y el oficio médicos. <sup>462</sup>



**FIGURA 11**

Miniatura que representa la Escuela de Salerno (Schola Medica Salernitana), procedente de una copia del Cánón de Avicena.

Imagen tomada de:  
<http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:ScuolaMedicaMiniatura.jpg>

La Escuela de Salerno, famosa por las traducciones de textos médicos —con Constantino el Africano (1020-1087) a la cabeza— y por la ordenación académica de la enseñanza de la medicina, reconoció el valor terapéutico de una suerte de *dieta del alma*: «Si te faltan médicos, sean médicos estas tres cosas: mente alegre, descanso, dieta moderada». <sup>463</sup> De hecho, la tradición médica considera que los tres doctores salernitanos por excelencia son «el doctor Alegría, el doctor Dieta y el doctor Tranquilidad». <sup>464</sup>

<sup>461</sup> SAN ISIDORO (2004), p. 489. [*Etimologías*, Libro IV, 9, 2].

<sup>462</sup> Sobre la historia de la medicina europea medieval, véase el magnífico resumen de Pedro Laín, LAÍN ENTRALGO, P. (1978), p. 180-243.

<sup>463</sup> Esta sentencia, procedente de la *Colectio Salernitana*, conjunto de textos médicos de la Escuela de Salerno, ha sido tomada de LAÍN ENTRALGO, P. (1978), p. 196.

<sup>464</sup> Tomado de BURTON, R. (2006), p. 292.

Naturalmente, esta *dieta* no puede considerarse una psicoterapia, y sólo de forma muy marginal puede incluirse entre los *remedios psicoterapéuticos*. No obstante, la *dieta del alma* resalta la importancia de la salud anímica y supone así un acercamiento a la psicoterapia.

De los autores copiados por Constantino el Africano, el principal es el médico árabe Ishaq Ibn Imran (fallecido en el siglo X en Bagdad), cuyo *Tratado de la melancolía*, en el que explica la diversidad de síntomas de los melancólicos, fue alabado en el mundo cultural islámico y, a través de la traducción de Constantino, en el cristiano. En la traducción de Constantino del texto de Ishaq Ibn Imran, se insiste en el valor de la palabra del médico, quien debe «luchar contra las sospechas de los melancólicos, darles aquello que antes solía agradarles», mediante «discursos razonables y agradables».<sup>465</sup> La *melancolía* de Constantino y Ishaq Ibn Imran, al igual que la *melancolía* de muchos autores posteriores, era «alienatio mentis sine febre» (alienación mental sin fiebre) y los que la padecían presentaban «timor de re non timenda» (temor de cosas que no hay que temer), «cogitatio de re non cogitanda» (pensamiento de cosas en las que no hay que pensar), o «sensus rei quae non est» (sensación de cosas que no existen). En este marco, la prescripción de «discursos razonables y agradables» supone un claro acercamiento al uso de remedios psicoterapéuticos.<sup>466</sup>

La evolución de la sociedad medieval permitió la aparición progresiva de una nueva actitud hacia la realidad, marcada por cuatro importantes acontecimientos sociales: 1.- el conflicto entre los gobiernos civiles y las autoridades religiosas, que determinó la progresiva independencia de ambos poderes; 2.- el desarrollo de las ciudades como núcleos de poder; 3.- las expediciones militares de las cruzadas y las nuevas rutas comerciales; y 4.- la aparición de la filosofía escolástica.

En esta nueva concepción, el hombre adopta una posición en el mundo que le lleva a considerar el pecado como el resultado de la malicia —el torcimiento vicioso— de la voluntad. Esta idea contrasta con la visión helénica del pecado como una mácula de la creación.<sup>467</sup> La voluntad —y, desde ésta, el individuo con capacidad de libre albedrío— pasa a ser responsable y protagonista de las decisiones humanas. Este paso posibilita una aproximación hacia una nueva individualidad. El hombre logra ser dueño de su intimidad individual, permitiendo la mirada del otro como un ser

---

<sup>465</sup> Los fragmentos de Constantino citados ha sido extraídos de **KLIBANSKY, R. y otros (2006), p. 103.**

<sup>466</sup> **KLIBANSKY, R. y otros (2006), p. 101-103.**

<sup>467</sup> Sigo aquí a Pedro Laín, quien sigue, a su vez, a Zubiri, **LAÍN ENTRALGO, P. (1978), p. 185-186.**

verdadero, poseedor a su vez de una individualidad propia. Esta condición antropológica abrió las puertas del Renacimiento cultural.<sup>468</sup> Y la medicina, pese a los estrictos corsés galénicos que la entallaban desde antes del inicio de la Edad Media, fue permeable a estas influencias y supo recoger el nuevo testigo de cambio.

El triunfo del individuo en el seno de la nueva libertad del hombre medieval permitió el reencuentro con el concepto clásico de “nacimiento del individuo”. El nuevo individuo de la Grecia antigua hizo posible la aparición de una psicoterapia basada en el uso de la palabra. El *logos*, palabra y razón, palabra *racional*, necesita al individuo para ocupar un espacio de realidad. Por ello, antes de la interiorización social del nuevo concepto de individuo —es decir, antes de que apareciera un espacio *vital* para la razón— no hubo lugar para los *remedios psicoterapéuticos*.<sup>469</sup>

En la Edad Media la conquista de lo individual tuvo un importante correlato médico en el desarrollo de las historias clínicas. Las historias clínicas de los médicos medievales tuvieron un lejano pariente en las historias médicas hipocráticas. En sus relatos, los médicos hipocráticos describieron la realidad de la enfermedad tal y como la vieron, desde su posición de médicos de aquella época. Y desde esta posición, cada historia clínica hipocrática estaba formada por la descripción de un *noúsema*, es decir, de una enfermedad. Sin embargo, el individuo enfermo en el que la enfermedad se *realiza*, no era protagonista en las historias hipocráticas.<sup>470</sup> Por el contrario, las historias clínicas medievales, escritas a partir de los siglos XIII y XIV, es decir, coincidiendo con la aparición social del nuevo concepto de *individuo*, destacaron el carácter individual del enfermar. La historia clínica medieval es la historia de un individuo enfermo. Estas historias clínicas medievales eran conocidas con el nombre de *consilia* —plural de *consilium*, consejo— por aparecer como consejos diagnósticos y terapéuticos.<sup>471</sup> Entre los autores de *consilia* destacaron de forma sobresaliente los médicos Arnau de Vilanova (1238-1311) y Pietro d’Abano (1250-1325).<sup>472</sup>

---

<sup>468</sup> Sobre esta nueva *actitud hacia la realidad* del hombre medieval véase LAÍN ENTRALGO, P. (1978), p. 185-188. Pedro Laín analiza las principales actitudes del pensamiento de la Edad Media en torno al problema del principio de individualidad en LAÍN ENTRALGO, P. (1978), p. 78-81. A modo de resumen, las cuatro principales actitudes fueron: 1.- Realismo extremado o universalismo sustancial (defendido por autores como Escoto Eúrigena y Guillermo de Champeaux), 2.-Individualismo *ex parte materiae* (San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino), 3.-Individualismo *ex parte formalitatis* (Duns Escoto), y 4.- Nominalismo (Durando y Ockam).

<sup>469</sup> Véase “1.2.9. El nacimiento del individuo y la aparición de la psicoterapia en la Grecia clásica”.

<sup>470</sup> Véase el excelente capítulo de Laín Entralgo *La historia clínica hipocrática*, LAÍN ENTRALGO, P. (1998), p. 29-64. Galeno, el médico que sentó las bases de la tradición médica medieval, destacó en todos los campos de la medicina, excepto en el de la escritura de las historias clínicas de casos particulares. «Algo más conviene observar en la nosografía galénica: su carencia de verdaderas historias clínicas», explica Laín, LAÍN ENTRALGO, P. (1998), p. 67.

<sup>471</sup> Sobre la historia clínica medieval es imprescindible el capítulo que Laín Entralgo dedica a este tema en su obra *La historia clínica*, LAÍN ENTRALGO, P. (1998), p. 65-104.

<sup>472</sup> Arnau de Vilanova, médico valenciano (1238-1311), fue una de las figuras médicas más importantes de la Edad Media; docente en Montpellier, escribió sobre casi todos los temas médicos: fisiología, patología, clínica,

Arnau de Vilanova mantiene que el oficio y el saber del médico «deben ser definidos por su fin, el tratamiento de los enfermos». Para Vilanova «la medicina es arte, y el arte “ordenación de la razón”». En su pensamiento y, podríamos decir, en todo el género *consiliar*, el «saber racional e inductivamente adquirido» es el eje sobre el que se articula el ejercicio de la medicina.<sup>473</sup> La razón es, recordemos, el basamento conceptual del *principium individuationis* que permitió el advenimiento de la psicoterapia. En este escenario, el síntoma —expresión individual de la enfermedad— adquiere una posición fundamental en los *consilia*. El síntoma va de lo individual a lo universal, permitiendo así la definición de categorías morbosas, para regresar luego al individuo enfermo que da sentido a la medicina. «Por universal que sea —escribe Laín Entralgo al comentar la obra *consiliar* de Pietro d’Abano—, el conocimiento del médico debe estar necesaria y constantemente referido a la *materia signata*, es decir, a la realidad individual».<sup>474</sup>

Sin embargo, la condición humana del individuo, su vida en tanto que ser humano, más allá de los síntomas, no aparece en las historias clínicas medievales, que son, a la postre, compendios de síntomas, con escasos atisbos de datos biográficos. Por otro lado, los *consilia* —de la misma manera que las descripciones clínicas hipocráticas— no contemplan una clara distinción entre lo subjetivo y lo objetivo. La cuestión es que el concepto medieval del principio de individuación se funda en una doctrina *metafísica* —amparada en la dimensión espiritual del ser humano, las *signatio materiae* de Tomás de Aquino o la *haecceitas* de Escoto—, sin que los pensadores de la Edad Media supieran mostrar cómo el principio de individuación se expresa *físicamente* en los individuos corpóreos. Por ello, desde nuestra lectura del siglo XXI, lo subjetivo aparece confundido con lo objetivo.

A pesar de ello, los *consilia* recogen historias médicas de personas concretas, concediendo un valor diagnóstico y terapéutico a los datos clínicos individuales. La redacción de estas historias clínicas exigía —suponemos— la realización de entrevistas clínicas centradas en el padecimiento de la persona enferma. En el marco de este estilo de entrevista clínica, y con el fondo cultural del esbozo de *principium individuationis*, podemos hipotetizar que el contacto médico en la Edad Media

---

farmacología, toxicología, higiene, dietética. La obra *Summa Medicinae* recoge casi todos los escritos de Arnau de Vilanova; la edición crítica de Cristina de la Rosa Cubo recoge el texto latino original, DE LA ROSA CUBO, C. (2000). Sobre la vida y la obra médica de Arnau de Vilanova, pueden consultarse los trabajos PANIAGUA, J.A. (1949), PANIAGUA, J.A. (1959a), y PANIAGUA, J.A. (1959b). Pietro d’Abano (1250-1325), también conocido como *Petrus De Apono*, o *Aponensis*, fue un médico, astrólogo y filósofo italiano. Enseñó medicina en la Universidad de Padua. Tadeo Alderotti (1210-1295), médico italiano que enseñó medicina en Bolonia, fue quien escribió las primeras colecciones de *consilia*.

<sup>473</sup> Las citas proceden de LAÍN ENTRALGO, P. (1998), p. 86-88.

<sup>474</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (1998), p. 93.

incorporó un matiz *psicoterapéutico*, en tanto que atendió al malestar individual del enfermo.

Esta nueva manera de contemplar el mundo y de mirarse a sí mismo condicionó la aparición de un fuerte sustrato de cambio en el pensamiento científico. Autores como Roger Bacon y Ramón Llull fueron pioneros en la difusión de esta *modernidad* científica medieval.<sup>475</sup> Roger Bacon (1214-1294), apodado el *doctor mirabilis* (doctor admirable), inició el estudio matemático experimental del mundo visible, mientras que Ramón Llull (1232/1233-1315), conocido en su tiempo por los apodos de *Arabicus Christianus* (árabe cristiano), *Doctor Inspiratus* (Doctor Inspirado) o *Doctor Illuminatus* (Doctor Iluminado), desarrolló el concepto de *ciencia general de las ciencias*. Junto a su planteamiento cientifista, Llull mantuvo un estrecho contacto con la mística sufí, bajo cuya influencia defendió el poder curativo de la fuerza espiritual que el médico ejerce sobre el enfermo.

La asimilación del pensamiento *científico* griego al pensamiento cristiano medieval fue posible gracias al desarrollo de tres conceptos decisivos. En primer lugar, el concepto de *potencia ordenada* de Dios, según el cual, salvo intervención milagrosa de Dios, la piedra no puede no caer al suelo cuando es arrojada desde lo alto, y el fuego no puede no quemar. En segundo lugar, el concepto de *causa segunda*, en el que Dios permanece como “causa primera”, y las propiedades de la naturaleza son entendidas como “causas segundas”. Y, en tercer lugar, el concepto de *necesidad condicionada* o *ex suppositione*, por el que la piedra pesa y el fuego quema *por necesidad*, según la necesidad natural derivada de la voluntad divina.<sup>476</sup>

La incorporación de estos conceptos permitió el desarrollo de una ciencia de la naturaleza basada en el estudio de sus leyes.<sup>477</sup> La prohibición formal de la ley ordálica en el año 1216 en el Concilio de Letrán fue una de las consecuencias de la progresiva aceptación de estas nuevas nociones en la sociedad civil. La ordalía, o Juicio de Dios, estaba vigente desde la antigüedad y suponía la supeditación de las leyes de la naturaleza a una suerte de justicia divina. Un ejemplo de ordalía aplicado a la legislación establecía: «saque el reo un anillo del fondo de un caldero lleno de agua hirviendo; si no es culpable, el agua hirviendo no le quemará».<sup>478</sup> La anulación *oficial*

---

<sup>475</sup> El uso del sustantivo adjetivador “*modernidad*” en el aparente oxímoron “*modernidad* medieval” tiene un sentido metafórico.

<sup>476</sup> Véase LAÍN ENTRALGO, P. (2003), 96-104.

<sup>477</sup> La cultura musulmana no había logrado pasar de un planteamiento de “causa primera” absoluta que condicionaba y limitaba el estudio científico de la naturaleza.

<sup>478</sup> Esta prueba, llamada *judicium aquae ferventis*, aparece en varios textos legales medievales, como el Fuero de León.



de la ordalía, posible gracias a los cambios sociales que acompañaron a los cambios en el pensamiento científico,<sup>479</sup> significó el reconocimiento de la existencia de las leyes de la naturaleza, cuyo funcionamiento no era posible modificar sin la participación de la “causa primera” divina en forma de milagro. Por supuesto, el reconocimiento de la *realidad natural* del mundo por parte de la sociedad medieval posibilitó estos cambios. Sobre el *disparate natural* de la ordalía, Federico II —que no fue filósofo, sino emperador del Sacro Imperio Romano Germánico en el siglo XIII y hombre de mundo— escribió: «¿Cómo puede creerse que el calor natural del hierro candente se enfríe sin causa adecuada, ni que a causa de una conciencia culpable el elemento agua rehúse sumergir al acusado?»<sup>480</sup>

No obstante, la ordalía aún está vigente en algunos grupos culturales en nuestra época. «En la sesión que siguió se propuso hacer una prueba. El muchacho tenía que sacar una piedra de una olla con agua hirviendo; se le vendaría la mano y, si al cabo de una semana se le había curado, quedaría libre de culpa y el acusador tendría que compensarle», relata el antropólogo Nigel Barley con respecto a la sesión de un juicio celebrado en la región de los Dowayos, en Camerún, en la segunda mitad del siglo XX.<sup>481</sup>

Desde una posición teológica, estas ideas permitieron conciliar el respeto por el valor de la “causa primera” con la autonomía de las leyes *naturales* del mundo. Poco después, en esta línea de pensamiento, Tomás de Aquino (1225-1274) defendería la idea de que la autonomía de la naturaleza, así como la posibilidad de conocerla, son cosas *queridas* por Dios.<sup>482</sup> Los nuevos aires de cambio permitieron la incorporación del pensamiento aristotélico al marco cristiano. Tomás de Aquino fue el principal artífice de esta tarea. El aristotelismo trajo consigo una querencia por el estudio natural del mundo y del ser humano. El hombre pasó así a ser objeto de estudio científico como parte de la naturaleza. Esta actitud intelectual y política de la sociedad medieval creó un clima favorable a la transformación del *oficio de curar* en *arte de*

---

<sup>479</sup> El pensamiento científico medieval está enmarcado en el pensamiento filosófico. Sobre la evolución del conocimiento intelectual medieval véase PAUL, J. (2003). Este autor nos recuerda que en la Edad Media «las ciencias y la filosofía se distinguen mal, pues sus tareas son idénticas», PAUL, J. (2003), p. 393.

<sup>480</sup> He tomado la cita de Federico II de LAÍN ENTRALGO, P. (2003), p. 96.

<sup>481</sup> Nigel Barley cuenta esta anécdota sobre el recurso judicial de la ordalía en pleno siglo XX en su libro *El antropólogo inocente*, BARLEY, N. (1989), p. 182.

<sup>482</sup> Tomás de Aquino (1225-1274), conocido como *doctor angélico*, fue el pensador más importante de la Edad Media. Supo incorporar el aristotelismo al marco cristiano y dotarle de una proyección *moderna*. Se puede consultar un resumen del pensamiento de Tomás de Aquino en RUSSELL, B. (2005), p. 499-510. *La filosofía medieval y los trascendentales* de Jan A. Aertsen es un excelente estudio sobre la obra de Tomás de Aquino, AERTSEN, J.A. (2003).

*curar*. Como consecuencia de ello, la *medicina* medieval pudo incorporar la *tekhne* griega y convertirse así en verdadera *ars medica*, ciencia y arte.<sup>483</sup>

Pero no nos adelantemos. El hombre medieval consideraba que la *naturaleza* del alma era espiritual e inmaterial y, por tanto, que no estaba sujeta a las leyes *físicas* del enfermar. Por tanto, los síntomas de la enfermedad del alma sólo podían ser *accidentia* de la enfermedad del cuerpo.<sup>484</sup> Los filósofos y médicos medievales heredaron y continuaron las nociones griegas del humoralismo y de las facultades del alma. Los síntomas mentales, es decir las *accidentia*, se referían a una o varias de estas facultades.

De otro lado, los autores medievales recuperaron, a partir del siglo XII y a través de la influencia de la filosofía escolástica sobre la medicina, la doctrina humoralista de los temperamentos —sanguíneo, colérico, melancólico y flemático—, desarrollada por Galeno, y ya apuntada anteriormente por Hipócrates. Pero, a diferencia del sentido morbooso que para el médico de Pérgamo tenían los temperamentos, para los humoralistas medievales los temperamentos no eran sino diferentes formas de expresión comportamental y mental de la constitución humoral de las personas. Esta constitución, que ya no implica necesariamente una condición patológica, como ocurría en el galenismo ortodoxo, supone la tendencia o disposición a desarrollar una enfermedad u otra.<sup>485</sup>

La visión *espiritual* del alma, desligada del estudio somaticista del temperamento, limita la opción de una psicoterapia médica dirigida al tratamiento de las enfermedades del alma. Los tratamientos médicos se asientan sobre la naturaleza física del cuerpo y, en esta línea, buscan la mejora de la salud del cuerpo. A pesar de ello, los tratamientos *dietéticos del alma*, que destacan la importancia de la salud anímica, se aproximan a la atención del espíritu a través del cuidado caritativo del enfermo. Sin embargo, no constituyen una *psicoterapia*.<sup>486</sup>

La concepción cristiana de la caridad implicaba la asistencia a los enfermos más allá de las posibilidades del arte médico: la utilización del consuelo y el cuidado paliativo en los enfermos incurables y moribundos.<sup>487</sup> Esta posición, que contrasta con

---

<sup>483</sup> Véase LAÍN ENTRALGO, P. (2003), p. 90-100.

<sup>484</sup> GONZÁLEZ DE PABLO, A. (1994), p. 506.

<sup>485</sup> En el pensamiento medieval, las traducciones de Constantino el Africano son las principales representantes del galenismo ortodoxo. El concepto de temperamentos, como formas no patológicas de expresión humoral de la constitución del ser humano, apareció en el marco de la filosofía cristiana escolástica a partir del siglo XII. Entre los primeros autores que rescataron esta idea, destaca Guillermo de Conques, KLIBANSKY, R. y otros (2006), p. 117-135.

<sup>486</sup> *Psicoterapia*, excepto que se indique lo contrario, debe entenderse como *remedio psicoterapéutico en sentido amplio*.

<sup>487</sup> Sobre la asistencia médica caritativa en la Edad Media, véase LAÍN ENTRALGO, P. (2003), p. 75-104.

el rechazo de la medicina griega a ocuparse de los enfermos incurables, es consecuencia de la incorporación de algunos predicamentos religiosos cristianos al cuidado de los enfermos, entre ellos la asistencia gratuita, sólo por caridad, «sirviéndoles [a los enfermos] como si fuesen al mismo Cristo en persona».<sup>488</sup>



**FIGURA 12**

Escena de una sala de hospital medieval.

Imagen tomada de:  
<http://www.geocities.com/CapeCanaveral/Lab/4685/Images/historico.htm>

La modernización y especialización de la medicina, junto con el auge de las ciudades medievales, promovieron la sustitución del hospicio monástico por el hospital como centro de asistencia médica al enfermo. Así, aparecieron nuevos hospitales en los principales núcleos urbanos, como el Hôtel-Dieu de París o el St. Bartholomews Hospital de Londres. Estos hospitales medievales surgieron, en primer lugar, como una práctica de la caridad cristiana y del auxilio debido a los pobres. En esta época existía cierto grado de identificación entre pobreza y enfermedad; identificación que era una constante en el caso de la enfermedad mental, casi siempre asociada con la pobreza, a menudo de una forma causal. El *Libro de Miseria de Omne*, obra anónima compuesta en la primera mitad del siglo XIV, contiene el siguiente comentario: «la pobreza a muchas faze perder su seso y su memoria, y todo su buen saber».<sup>489</sup>

En estos nuevos hospitales, los médicos aprendieron a reconocer el valor *psicoterapéutico* de la comunicación verbal con el enfermo, lo que comienza con una buena anámnesis clínica. «Por él [interrogatorio, anámnesis] queda confortado el espíritu del enfermo —expone Saliceto, destacado médico de la baja Edad Media— [...] y llega a ser más eminente la operación de los medicamentos [...]; y el alma del enfermo cobra tal vigor por virtud de esta fe y esta imaginación, que actúa sobre la

<sup>488</sup> Según la Regla Benedictina: «se debe cuidar de los enfermos, sirviéndoles como si fuesen al mismo Cristo en persona; porque Él tiene dicho: *Enfermo estuve, y me visitasteis. Y: El bien que hicisteis a uno de estos pequeñuelos, a mí mismo me lo hicisteis*», **ABADÍA DE SANTO DOMINGO DE SILOS (1993), p. 94.**

<sup>489</sup> He tomado la cita de **GONZÁLEZ DURO, E. (1994), p. 23.**

enfermedad más intensa, noble y sutilmente que el médico con sus instrumentos y medicinas».<sup>490</sup>

Pedro Laín, en su *Historia de la Medicina*, destaca la importancia de las obras de médicos de la baja Edad Media como Lanfranco, Arnau de Vilanova o Henri de Mondeville, como prescriptoras de *remedios psicoterapéuticos* en forma de «sensatas advertencias».<sup>491</sup> El valor *psicoterapéutico* de estas actuaciones se sitúa más allá de la mera asistencia caritativa y afirma su condición como *remedios psicoterapéuticos*.

El médico Arnau de Vilanova abogó por la promoción del buen ánimo en el paciente, como acompañante necesario del tratamiento de cualquier enfermedad, evitando la tristeza, la ira y el abatimiento. Pese a ello, Arnau de Vilanova, médico de tradición galenista con una concepción de la enfermedad mental rigurosamente somaticista, no desarrolló teoría alguna del uso de los *remedios psicoterapéuticos* en el cuidado de los enfermos. Sin embargo, se interesó por lo que consideraba enfermedades corporales con repercusión en el funcionamiento mental (incluidas todas las que, desde la nosología actual, serían enmarcadas bajo el epígrafe de enfermedad mental). De esta manera, publicó el texto *De parte operativa* —perteneciente al conjunto de su obra *Speculum medicinae* (1301)—, en el que planteó, sin un ánimo clasificatorio al gusto actual, la existencia de distintas formas de alteración mental —*litargia*, *frenesís*, *manía* y *melancholía*— y se aproximó al estudio, comprensión y tratamiento de estos enfermos.<sup>492</sup>

Pero al médico Arnau de Vilanova no le interesó la felicidad humana como objetos de estudio y tratamiento —como tampoco a Galeno ni a sus otros continuadores medievales—, sino que la situó bajo el amparo de la moral, en un marco distinto al de la medicina. «Hay algunos efectos —escribe Arnau en su *Speculum*— que sólo se refieren a la moral, como hablar y callar, saltar de gozo y atacar, y otros semejantes. El médico no se ocupa de esta clase de accidentes, sino de los que afectan a la operación de las potencias naturales, dejando lo demás al moralista, a quien compete ajustar la conducta y dirigir el espíritu a la obtención del

---

<sup>490</sup> He copiado el fragmento de Silicato de LAÍN ENTRALGO, P. (2003), p. 100.

<sup>491</sup> Véase LAÍN ENTRALGO, P. (1978), p. 234. Lanfranco, médico milanés (fallecido en 1315) que realizó importantes contribuciones en el desarrollo de la cirugía, es autor de la importante obra *Chirurgia magna*. Arnau de Vilanova, médico valenciano (1238-1311), fue una de las figuras médicas más importantes de la Edad Media; fue docente en Montpellier y escribió sobre casi todos los temas médicos: fisiología, patología, clínica, farmacología, toxicología, higiene, dietética. La obra *Summa Medicinae* recoge casi todos los escritos de Arnau de Vilanova; la excelente edición crítica de Cristina de la Rosa Cubo recoge el texto latino original, DE LA ROSA CUBO, C. (2000). Henri de Mondeville, médico francés (1260-1320), está considerado el padre de la cirugía francesa.

<sup>492</sup> Sobre el espacio que Arnau concede a los relatos de los pacientes con *alteraciones mentales* puede consultarse SALMÓN, F. (2003).

bien público y de la felicidad humana».<sup>493</sup> Pero no caigamos en la trampa de considerar que en la Edad Media existió una verdadera dicotomía entre la medicina y la moral. Ambas *miradas* se superponían, especialmente en el cuidado de las enfermedades del alma. Fruto de esta conjunción nació, en el seno de la escolástica y de las órdenes religiosas, una *física* —o medicina— *espiritual*, dedicada al consuelo del sufrimiento espiritual.<sup>494</sup>



**FIGURA 13**

Apolo induce un trance en tres sujetos. Imagen procedente de un manuscrito médico inglés del siglo XV.

Imagen tomada del libro: *Medieval medicine in illuminated manuscripts* de Peter Murray Jones, JONES, P.M. (1998), p. 102

La iconografía médica medieval recogió algunos ejemplos de sueño curativo, una suerte de *incubatio* que, mediante un trance inducido por la sabia palabra del médico, ejerce una función sanadora. La *incubatio* de la Grecia clásica estaba relacionada con la intervención de Asclepio —y algunas veces también con la de su padre Apolo— en los templos religiosos. La alta Edad Media fue testigo de la *cristianización* de rituales de *incubatio*, celebrados en iglesias católicas. En estos rituales Cristo concedía la salud a los enfermos por intercesión de santos como San Ciro o San Juan.<sup>495</sup> Estas escenas de trance, que, de alguna manera, se nos asemejan a las sesiones de hipnosis del siglo XIX, habrían sido utilizadas por algunos médicos o *terapeutas* como herramientas curativas. De hecho, avanzada la Edad Media, ya en el siglo XV, hay textos médicos que muestran escenas de trances inducidos por un médico. No obstante, estas prácticas, que sepamos, no fueron comunes en la medicina y no se desarrolló teoría alguna sobre su uso.

<sup>493</sup> Sobre las referencias al uso de remedios psicoterapéuticos en la obra de Arnau de Vilanova, véase PANIAGUA, J.A. (1963). La cita de Arnau ha sido tomada de PANIAGUA, J.A. (1963), p. 14, n. 39. La función del “moralista” de Arnau, preocupado por la conducta y la felicidad humanas, recuerda, en cierto modo, a la de los actuales psicoterapeutas.

<sup>494</sup> Sobre la medicina espiritual y su valor como antepasado de la actual psiquiatría puede consultarse LEDERER, D. (2003).

<sup>495</sup> Sobre la *incubatio* cristiana medieval véase LAÍN ENTRALGO, P. (1978), p. 148-149.

## 1.2.16. Melancolía y psicoterapia en la época de Cervantes

### 1.2.16.1. El pensamiento psiquiátrico en el Renacimiento

La psiquiatría, en tanto que ciencia que trata de las enfermedades mentales, apareció en el siglo XIX, auspiciada por publicaciones como la *Nosografía filosófica* (*Nosographie philosophique*, 1798) o el *Tratado médico-filosófico sobre la alienación mental* (*Traité Médico-Philosophique sur l'aliénation mentale*, 1801) del médico francés Philippe Pinel (1745-1826).<sup>496</sup> Por tanto, podemos asumir que en el Renacimiento no existió una disciplina equivalente a la actual psiquiatría. Sin embargo, el *pensamiento psiquiátrico* que apareció en el siglo XIX hunde sus raíces en el vasto y antiguo campo de la curación y el consuelo del padecimiento mental, cuyo origen se remonta, al menos, a la antigüedad clásica.<sup>497</sup>

Por supuesto, la evolución de este *pensamiento* no ha seguido un curso lineal. La historia de los movimientos culturales nos ha enseñado a desconfiar de las linealidades e, incluso, a poner en tela de juicio los propios conceptos de desarrollo, evolución o avance. El tiempo *transcurre* a ojos del que quien lo observa. Desde nuestra posición imaginamos —inventamos o reconstruimos— una suerte de trayectoria de los acontecimientos culturales. Esta lectura presentista lleva a distinguir importantes saltos, casi cualitativos, en la evolución del *pensamiento sobre el padecimiento mental*. En el Renacimiento se produjo un avance clave en la aproximación a los problemas mentales. En este sentido se pronuncia Henri Ey, con una contundente metáfora, cuando afirma que «en el curso de los siglos XVI y XVII, la medicina mental conquistó sus derechos de ciudadanía».<sup>498</sup> Historiadores de la psiquiatría como Roy Porter y Mark Micale recuerdan que los comienzos de la asistencia psiquiátrica institucional en el mundo occidental no se sitúan en el siglo de

---

<sup>496</sup> Por supuesto, las obras de Pinel son una referencia conceptual que, en ningún caso, pueden tomarse como punto de partida u origen de la psiquiatría. Sobre los mitos del origen en la historia de la psiquiatría, véase VANDERMEERSCH, P. (1994). Como aproximación al estudio de la aparición de la psiquiatría en el siglo XIX recomiendo la lectura de las siguientes obras: *La invención de las enfermedades mentales* de ÁLVAREZ, J.M. (1999), el *Ensayo sobre los paradigmas de la psiquiatría moderna* de LANTÉRI-LAURA, G. (2000), *El siglo de la clínica* de HUERTAS, R. (2004), o la *Breve historia de la locura* de PORTER, R. (2003). Por otro lado, Emil Kraepelin publicó en 1917 un breve estudio sobre los orígenes de la psiquiatría, cuya lectura es hoy muy recomendable, KRAEPELIN, E. (1999). La psiquiatría se construyó sobre los cimientos del estudio de los síntomas mentales; German Berrios recorre con maestría la historia de estos síntomas en BERRIOS, G.E. (1996). Sobre la epistemología de la psiquiatría, véase BERRIOS, G.E. (2011).

<sup>497</sup> De forma análoga al *pensamiento psiquiátrico*, la historia del estudio y el tratamiento del padecimiento mental ha llevado parejo el desarrollo una *cultura psicoterapéutica*. Sobre el tema, puede consultarse FRAGUAS, D. (2007).

<sup>498</sup> EY, H. y otros (2002), p. 52.

la Ilustración, sino en el Renacimiento español.<sup>499</sup> Con más atrevimiento, Gregory Zilboorg ha defendido que en el Renacimiento se produjo la *primera revolución psiquiátrica*.<sup>500</sup>

En este sentido lato y metafórico empleo la fórmula de *pensamiento psiquiátrico en el Renacimiento*. Y en este mismo marco pretendo aproximarme, mediante una revisión panorámica, a los *pensamientos psiquiátricos* en el Renacimiento europeo. Por supuesto, entiendo que el Renacimiento no fue un período homogéneo y que no podemos hablar con rigor de un *pensamiento psiquiátrico* en el Renacimiento, sino de aproximaciones, conatos, planteamientos *de corte psiquiátrico* —desde nuestra lectura— que aparecieron en la época renacentista. Por ello, antes de acometer esta tarea, trazaré un breve esbozo histórico y social de este periodo.

### 1.2.16.2. Aproximación al marco histórico y cultural del Renacimiento

El Renacimiento fue un movimiento social y cultural que prendió y recorrió la Europa occidental y sus zonas de influencia (por ejemplo, la Nueva España de América) desde el siglo XIV hasta el XVII. De forma esquemática, y a modo de simplificación, podemos situar el Renacimiento entre las figuras de Petrarca (1304-1374) y Descartes (1596-1650).<sup>501</sup>

Las invenciones de la imprenta —que abrió las puertas de la *universalización* del conocimiento—, de la brújula y de la pólvora fueron exponentes señeros del nuevo orden social. La aparición de estos *inventos* se acompañó de una apertura del horizonte humano, tanto en el plano geográfico como en el cultural. La llegada de los europeos a América y las nuevas teorías heliocéntricas renovaron los límites del mundo conocido.<sup>502</sup> Las relaciones entre comunidades sociales cambiaron y se organizaron las naciones modernas hasta configurar un nuevo mapa del mundo. La

---

<sup>499</sup> PORTER, R. y MICALE, M.S. (1994), p. 20.

<sup>500</sup> Gregory Zilboorg titula así, «La primera revolución psiquiátrica», al capítulo dedicado al Renacimiento en su *Historia de la psicología médica*, ZILBOORG, G. (1967), p. 175-244. Insisto en asumir el presentismo implícito en esta lectura. Somos nosotros los que consideramos que existió un *avance psiquiátrico* en el Renacimiento, es decir, el avance *ocurre* desde nuestra mirada. El presentismo histórico es insalvable, pero merece la pena señalarlo.

<sup>501</sup> Los límites temporales del Renacimiento son controvertidos. Arnold Hauser denuncia la falta de rigor que sustenta la ubicación del tránsito del Medievo al Renacimiento en el siglo XV, HAUSER, A. (2004), p. 317-330. Estoy de acuerdo con Hauser en que no es históricamente lícito aceptar un límite inequívoco ni falto de porosidad entre la Edad Media y el Renacimiento. Sin embargo, me adhiero a las tesis que se inclinan por elegir los siglos XIV y XV como los que marcan el paso de una a otra época. Por otro lado, localizo el Renacimiento en Europa, aún a sabiendas de que hubo *movimientos renacentistas* en otros lugares y que, de hecho, el Renacimiento en Europa debe mucho a distintas influencias culturales, sobre todo bizantinas y árabes. Sobre el tema, véase BURKE, P. (2000).

<sup>502</sup> Sobre la revolución la astronomía renacentista y sus implicaciones sociales recomiendo leer el excelente ensayo de Juan Vernet, *Astrología y astronomía en el Renacimiento*, VERNET, J. (2000).

naciente *clase burguesa*, promotora de una *moral del trabajo* basada en una economía que ensalza el manejo e intercambio de los valores más que la simple posesión de las cosas, se erigió en un nuevo grupo de poder social y, poco a poco, sustituyó a la aristocracia como garante del dinero y del talento.

Por todo ello, el Renacimiento trajo consigo la amenaza de los antiguos puntos de referencia. Los valores medievales perdieron vigencia y los cimientos culturales se tambalearon. El criterio de autoridad —reflejo de la tradición— fue, hasta cierto punto, reemplazado por nuevas ideas basadas en la observación y en la razón. La tierra dejó de ser centro del universo, un sentimiento general de cambio recorrió los foros culturales y políticos, y prendió la creencia —ambigua pero intensa— en el progreso y en el valor de acción humana sobre el mundo. Una consecuencia de esta rápida transformación social sería la preocupación religiosa que se extendió por la Europa del siglo XVI y que, al amparo de diferencias políticas, llevó a la ruptura de las instituciones religiosas. El *Cisma de Occidente* —con la división transitoria (1378-1414) de la Iglesia de Roma en tres ramas: Roma, Pisa y Aviñón— y la proclama *protestante* de Lutero, dieron comienzo a la fragmentación de la Iglesia y a los movimientos de Reforma en la Europa del norte (cuyo exponente más señalado fue la aparición de las noventa y cinco tesis en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg en 1517), y Contrarreforma —que no fue sino otro tipo de reforma, culminada en el Concilio de Trento (1545-1563)— en la del sur.<sup>503</sup>



**FIGURA 14**

Sesión del Concilio de Trento, atribuido a Tiziano. El original está en el Museo del Louvre, París.

Imagen tomada de:  
<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d3/Tridentinum.jpg>

En este magma de cambio, la sociedad renacentista sintió la necesidad de renovarse —de *renacer*—, y en la búsqueda de un nuevo horizonte miró hacia el pasado clásico —la Grecia de la sabiduría, la Roma gloriosa y decadente—, en un

---

<sup>503</sup> Sobre el movimiento reformista iniciado por Lutero, se puede consultar el estudio de James Atkinson, ATKINSON, J. (1985). Por otro lado, la página web [www.luther.de](http://www.luther.de) ofrece interesantes enlaces con información sobre la vida y la obra de Lutero.



intento por recuperar unos valores esenciales que le permitieran liberarse de las cadenas de la tradición medieval.<sup>504</sup>

Desde finales de la Edad Media se hizo patente que la Iglesia se encontraba en una deriva de corrupción de valores. La Iglesia era una institución muy cuestionada y las estructuras eclesiásticas parecían obsoletas y alejadas de los problemas de los fieles. A partir de los siglos XV y XVI se hizo acuciante una reforma religiosa. Tras el Concilio de Constanza (1414-1418) —que había puesto fin al *Cisma de Occidente*— la Iglesia universal se compartimentó en Iglesias nacionales, en línea con la formación de las naciones. En España, las principales órdenes religiosas lideraron, desde dentro, un cambio en la estructura eclesiástica que llevó a una renovación de la espiritualidad. Este cambio fue posible gracias al impulso de transformación que trajo consigo el final de la *Reconquista* tras la victoria de los Reyes católicos sobre el reino musulmán de Granada. En el imaginario del pueblo español, su identidad como nación se había constituido, desde varios siglos atrás, sobre la idea de la recuperación de una *patria perdida*.

Por ello, el final de la *Reconquista* actuó como un acicate de las fuerzas que propugnaban el cambio de las instituciones religiosas y culturales. Al amparo de este movimiento, el cardenal Cisneros dirigió un cambio profundo en la organización de la orden franciscana, a la que él mismo pertenecía. Una de sus primeras medidas fue retirar de los monasterios franciscanos a los monjes de la rama conventual, quienes vivían de sus rentas, y habitarlos con monjes observantes, que eran estrictamente fieles al voto de pobreza evangélica. Esta decisión estaba vinculada a una transformación de base, en línea con la espiritualidad de la observancia. Pero la reforma cisneriana no se limitó a la orden franciscana, sino que estimuló la transformación de las demás órdenes religiosas importantes del país: dominicos, benedictinos y jerónimos. Con este trasfondo, el cardenal Cisneros fundó en 1499 la universidad de Alcalá de Henares, que comenzó a funcionar en 1502. El movimiento cisneriano, íntimamente relacionado con las corrientes humanistas y erasmistas lideró la introducción y el desarrollo de las ideas renacentistas en España.

Desde el siglo XIX el modelo prototípico de Renacimiento fue el italiano. Sin embargo, el movimiento renacentista español —uno de cuyos cimientos fue el movimiento cisneriano— tuvo unas características propias que lo diferencian del italiano. Quizá por ello se ha planteado en varias ocasiones la ausencia de un

---

<sup>504</sup> Por supuesto, desde nuestra mirada del siglo XXI, el Renacimiento no supuso una ruptura con la cultura medieval, sino que fue más bien una evolución reformista de la sociedad bajomedieval (de Baja Edad Media, siglos XI al XV).

verdadero Renacimiento español. Autores de prestigio bien merecido, como Ortega y Gasset, han negado que en España se produjera un movimiento renacentista. Por el contrario, otros estudiosos, como Federico de Onís, Marcel Bataillon o José Luis Abellán, defienden la existencia de un verdadero Renacimiento español.<sup>505</sup>

Las obras de los más importantes autores españoles, como de Garcilaso de la Vega, Francisco de Quevedo, Luis Vives, Antonio de Nebrija o Diego Velázquez y Miguel de Cervantes, atestiguan la pujanza de un Renacimiento artístico en España. Otra cuestión es la existencia de un verdadero Renacimiento científico y filosófico en tierras españolas. Sobre este tema, el filósofo y psiquiatra José Ingenieros afirma: «el Renacimiento literario en España fue magnífico. No hubo, empero, Renacimiento científico y filosófico: la dinastía teocrática confió a la Inquisición el mandato de obstarlo. Es notoria la eficacia con que ella cumplió su tarea».<sup>506</sup>

La Contrarreforma alcanzó en España un valor identitario frente a la Europa reformista. «Frente a esa ruptura de la unidad cultural del mundo cristiano que significaban Renacimiento y Reforma, acometió España la empresa gigantesca de la Contrarreforma», explica Francisco Ayala. Sin embargo, «el fracaso de esta empresa la convierte en la primera empresa quijotesca de España, y crea una fisura definitiva entre ella y el resto de Europa, al mismo tiempo que una fisura íntima en el espíritu de los españoles».<sup>507</sup>

Aquí reside gran parte del problema del Renacimiento español: la intolerancia sociopolítica y la mala gestión de la economía. Por un lado, la Inquisición y la actitud política —y social— de intolerancia, que devino en la expulsión de los judíos y los moriscos. En 1492 los Reyes Católicos decretaron, mediante el Edicto de Granada, la expulsión de los judíos,<sup>508</sup> y en 1609 se ordenó la expulsión de los moriscos, descendientes de la población musulmana convertida al cristianismo. Por supuesto, la expulsión de los moriscos —que a medio-largo plazo resultó fatal para la economía y la cultura del país— no se decidió a la ligera.<sup>509</sup> Durante las décadas anteriores un *clima antimorisco* se extendió por las geografías españolas. Entre 1567 y 1571 se

---

<sup>505</sup> ABELLÁN, J.L. (2005), p. 56.

<sup>506</sup> La cita de José Ingenieros ha sido tomada de ABELLÁN, J.L. (2005), p. 59.

<sup>507</sup> AYALA, F. (2005), p. 57.

<sup>508</sup> Sin embargo, la medida de la expulsión de los judíos fue vista en Europa como un acierto. La Universidad de la Sorbona felicitó a las coronas de Castilla y Aragón, y la decisión pronto fue secundada por otros gobiernos. La Alemania del norte expulsó a los judíos en 1510, Nápoles en 1541, Génova en 1550 y 1567, y Baviera en 1554.

<sup>509</sup> Pedro Fernández Navarrete dedicó el discurso (capítulo) VII de su obra *Conservacion de monarquías y discursos políticos* (1626) a analizar las consecuencias políticas y económicas de las expulsiones de los judíos y los moriscos. En este capítulo se muestra claramente contrario a las expulsiones y las considera en gran medida responsables del empobrecimiento de la España de principios del XVII. Una edición de 1792 del texto de Fernández Navarrete puede descargarse en <http://www.archive.org/details/conservaciondemo00fern>.

produjo la rebelión morisca de las Alpujarras de Granada —aplastada por las tropas monárquicas, encabezadas por Don Juan de Austria—, que contribuyó a la propagación de murmuraciones y habladurías contra los moriscos.<sup>510</sup> Éstos fueron acusados de cometer horrendos crímenes, de ocasionar y atraer desgracias, de promover en secreto la entrada en España de los Turcos, con el objetivo de derrocar la monarquía cristiana. Una parte importante de la población se declaraba a favor de la expulsión. En este marco, la decisión fue, en términos generales, bien acogida por el pueblo. No obstante, hubo también personas que clamaron contra con la tremenda injusticia que suponía la expulsión de los moriscos.<sup>511</sup>

Por otro lado, las políticas económicas de Castilla y Aragón, que privilegiaron el sistema de latifundismo, la mesta y la organización corporativista de los gremios, obstaculizaron el desarrollo del libre comercio y el florecimiento de la industria, mermando así la capacidad impulsora de la burguesía, que fue el sostén del movimiento renacentista. Es muy significativa la exigencia de los gremios, a mediados del siglo XVI, de pruebas de *limpieza de sangre*, es decir, de ser *cristiano viejo*, para formar parte de la estructura gremial. Estos aspectos dificultaron el calado de la corriente renacentista en España y condicionaron las características del Renacimiento español.

Frente a estas *sombras* de intolerancia y pobreza intelectual cobró fuerza un movimiento cultural que avivó las llamas del Renacimiento: el erasmismo. Esta corriente debe su nombre al pensador holandés Erasmo de Rotterdam (1469-1536). El erasmismo surgió como un movimiento de carácter religioso, cuyo fin era la renovación de la espiritualidad, de forma que se rescataran los valores originales del cristianismo. Pretendía, por tanto, un *renacimiento* espiritual, que propugnaba, como vía hacia los verdaderos valores cristianos, el conocimiento de la ley divina —la *Biblia*— y el ejercicio de la oración mental. Se trata de un *cristianismo interior*, cuyo fundamento ideológico reposa en la metáfora del *cuerpo místico de Cristo*, según la cual todos somos partes de un mismo cuerpo cuya cabeza es Cristo. De fondo, parece oírse la voz de Cristo proclamando sus *dos mandamientos*:

El primero es: *Escucha Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único señor, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu*

---

<sup>510</sup> Sobre la guerra de las Alpujarras y su contexto sociopolítico, puede consultarse **BARRIOS AGUILERA, M. (2002)**.

<sup>511</sup> Manuel Rivero relata, con prosa amena y didáctica, la situación social y política en esta época, **RIVERO RODRÍGUEZ, M. (2005)**.

*mente y con todas tus fuerzas. El segundo es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No existe otro mandamiento mayor que éstos.*<sup>512</sup>

El erasmismo no se limitó a *predicar* las ideas de Erasmo, sino que sirvió de basamento a un pensamiento humanista, asiento del Renacimiento filosófico. Por ello, en la esencia del erasmismo late un espíritu de reforma de las instituciones y de la cultura, un espíritu que, como ejemplo, se manifestó contrario a la intolerancia religiosa oficial, liderada por la Inquisición.<sup>513</sup>

El erasmismo arraigó con especial fuerza en España, tal vez como contrapunto y reacción a la intransigencia inquisitorial y contrarreformista. Sea como fuere, lo cierto es que el erasmismo empapó el entramado cultural de la España del siglo XVI. Grandes personajes de la época, desde Carlos V hasta el Cardenal Cisneros, simpatizaron de alguna manera con el erasmismo. La influencia de este movimiento se extendió y alcanzó a casi todos grupos sociales. «En la corte, en los conventos, en las catedrales, en las escuelas, hasta en las posadas de los caminos, pululaban los lectores y entusiastas de Erasmo».<sup>514</sup> De hecho, la influencia del erasmismo se deja ver en el *Quijote*, cuyo fondo humanista se sitúa en la línea del erasmismo español.<sup>515</sup>

### 1.2.16.3. El concepto de individuo en la época del *Quijote*

El historiador decimonónico Jacob Burckhardt definió el Renacimiento como la época del descubrimiento del mundo y del hombre y, especialmente, del desarrollo del individuo. La obra de Burckhardt adolece de notables limitaciones en la presentación del contexto histórico. Pese a ello, su apreciación sobre el valor del desarrollo del individuo en el Renacimiento goza de plena vigencia. De acuerdo con las ideas de Burckhardt, Max Weber (1864-1920) afirmó que la aparición de la individualidad psíquica en Europa marca el paso del pensamiento medieval al pensamiento

---

<sup>512</sup> BIBLIA (1999), p. 2265 [*Evangelio según San Marcos*, 12, 29-32].

<sup>513</sup> Sobre la influencia del erasmismo en la cultura renacentista española recomendando, entre otros textos, la lectura de *El erasmismo español*, de José Luis Abellán, ABELLÁN, J.L. (2005) y el capítulo *Erasmo en tiempo de Cervantes* de Américo Castro, CASTRO, A. (2002b), p. 501-529.

<sup>514</sup> La cita del historiador Ricardo García Villoslada, publicada en su *Historia general de las literaturas hispánicas* (1968), ha sido tomada de ABELLÁN, J.L. (2005), p. 87.

<sup>515</sup> El primer autor que destacó el carácter erasmista del *Quijote* fue Américo Castro, CASTRO, A. (2002b), p. 493-499 y 501-529. Antonio Vilanova ha defendido la influencia del *Elogio de la locura* de Erasmo en algunos elementos de la locura quijotesca, VILANOVA, A. (1949). Sobre la influencia del erasmismo en el *Quijote* recomendando la lectura del ensayo *La herencia del erasmismo en la cultura española: "El Quijote"*, de José Luis Abellán, ABELLÁN, J.L. (2005), p. 254-269. Francisco Ayala defiende que Cervantes absorbió el erasmismo y lo llevó dentro, en secreto, el resto de su vida, AYALA, F. (2005), p. 29.

renacentista.<sup>516</sup> Este tránsito, con la individualidad como telón de fondo, trajo consigo una separación cada vez más definida entre racionalidad e irracionalidad.<sup>517</sup>

El Renacimiento supuso, como hemos visto, una cierta pérdida de los puntos de referencia medievales, y con ello un desmoronamiento de las antiguas certidumbres, obligando así a una búsqueda de nuevas fuentes del saber, de modo que, en los primeros compases del Renacimiento, el amor por la verdad —como ideal alcanzable— guió las principales innovaciones de la época. Este amor por la verdad se erigió, en gran medida, sobre la tradición agustiniana del escrutinio íntimo del fondo del corazón de cada persona. De esta manera, no fueron raras las expresiones que abogaban por una defensa de la verdad frente a la autoridad. El propio Francisco Vallés afirmó: «no queremos jurar con las palabras de nadie, sino traer la verdad en lo que sea, la diga quien la diga».<sup>518</sup>

El erasmismo defendió el *juicio propio* del que se conoce a sí mismo frente a la tiranía de la tradición y de la mayoría. Esta posición enlaza de plano con el concepto de *individualidad*. No en vano la idea renacentista de individualidad se gestó en el marco de las corrientes humanistas que se extendieron por toda Europa. A diferencia de la preocupación medieval por el ser humano —edificada sobre una dimensión religiosa transmundana—, la posición humanista del Renacimiento atiende al hombre en su mundo, es decir, al individuo en contacto con la naturaleza que lo rodea. Por ello, el paisaje que enmarca al hombre adquiere un nuevo protagonismo en la mirada renacentista. Ejemplos son las nuevas tendencias pictóricas, en las que la perspectiva, la anatomía y el mundo en el que habita el hombre se convierten en ejes centrales del arte. Estas tendencias humanistas ensalzan el valor de la perspectiva individual. El conocimiento adquiere un valor *relativo* que otorga un espacio propio al punto de referencia. «A un hombre en la luna —señaló Paolo Sarpi (1552-1623)—, la tierra le parecería lo mismo que a nosotros nos parece la luna desde la tierra».<sup>519</sup> El Renacimiento *reinventa* el estudio de las diferencias individuales, de los factores psicológicos que condicionan estas diferencias. Una evolución *natural* de este planteamiento es la progresiva independencia de los personajes literarios renacentistas.<sup>520</sup>

---

<sup>516</sup> Comentario tomado de GARRABÉ, J. (2003), p. 55.

<sup>517</sup> George Rosen afirma que en el siglo XVII se empezó a trazar un neta línea de separación entre racionalidad e irracionalidad, ROSEN, G. (1974), p. 195.

<sup>518</sup> Tomado de PESET LLORCA (1960), p. 59.

<sup>519</sup> Tomado de BOUWSMA, W.J. (2001), p. 117.

<sup>520</sup> Fernando Lázaro Carreter reflexiona sobre la independencia de los personajes del *Quijote* en LÁZARO CARRETER, F. (2004).

Al mismo tiempo, esta diferenciación de la individualidad personal se extiende al plano político y cobra vigencia el estudio de las características psicológicas de la *individualidad* nacional, todo ello vehiculado por el desarrollo y el empuje de las lenguas vernáculas, que llegan, en pocos años, a desplazar al latín tanto como lengua popular como culta.

Individualidad, por tanto, de las personas, pero también de las organizaciones políticas, y entre éstas, de las naciones: nacientes estructuras políticas en que se organiza la vida de los individuos. El carácter individual de las naciones —correlato político de la individualidad de las personas— aparece ilustrado en el siguiente texto de Jacques Ferrand, publicado en 1623, en el que describe las diferentes maneras de amar según la nación de procedencia:

El francés disimula cuando ama, el alemán oculta su amor, el español se convence de que le aman y el italiano se halla en perpetuo estado de celos. El francés ama a la que es agradable, aunque no sea hermosa. Al español no le importa que su dama sea indolente y taciturna, con tal de que sea bella. El italiano la quiere tímida y recatada, el alemán un poco atrevida.<sup>521</sup>

En esta línea de pensamiento, las cosas individuales son singulares por sí mismas, sin necesidad de un *principium individuationis* que les confiera individualidad. Es más, sólo el individuo —lo individual— tiene existencia real. Los conceptos universales, las categorías, están siempre supeditadas a los individuos. Cada ser humano y, por extensión, el mundo en el que habita, pasa a ser el centro de la atención cultural renacentista.

En la Grecia clásica, Eurípides llevó a escena al individuo, al héroe que se resiste al destino trágico marcado por el capricho de los dioses y lucha por dirigir su destino.<sup>522</sup> En el Renacimiento el hombre se libera —al menos en gran medida— de la tradición clásica y medieval, y pugna por asumir su propia responsabilidad. Pero, al arrojar los lastres de la tradición, la persona pierde sus referencias, y se abisma en un territorio sin límites. De ahí el valor inestimable de los métodos que reordenan el mundo, como los nuevos esquemas científicos, los sistemas de clasificación o las recién *inventadas* formas de cálculo estadístico.<sup>523</sup> Y por ello también la suerte de ambivalencia con que el hombre renacentista afronta los cambios.

---

<sup>521</sup> FERRAND, J. (1996), p. 60-61.

<sup>522</sup> Véase “2.9. El nacimiento del individuo y la aparición de la psicoterapia en la Grecia clásica”.

<sup>523</sup> En esta época aparecieron, entre otros, el sistema decimal (desarrollado por Simon Stevin (1548-1620)) y el cálculo logarítmico (inventado por John Napier (1550-1617)).

La responsabilidad individual que exige la posición del hombre en el mundo aboca a la cuestión de la libertad. La persona se enfrenta al riesgo y la angustia de elegir. El ser humano debe *inventar* su papel en el escenario de su vida. Ya no basta representar un papel estereotipado. Es preciso ser *uno mismo*, un individuo *libre* para mirar el mundo desde el lugar elegido. De ahí que en esta época el mundo asuma la perspectiva del observador. Los cuadros incorporan esta nueva forma de contemplar el mundo. Y la libertad del ser humano *exige* que así sea. No es posible percibir todas las cosas al mismo tiempo. La perspectiva limita el campo del observador. Impone una elección. Y esta elección se torna un problema de dimensiones cósmicas que amenaza la propia individualidad de la que emana.

En este punto cobra fuerza el concepto de *voluntad*. El hombre debe asumir su responsabilidad y elegir. Y la *voluntad* es una pieza clave en ello. En el Renacimiento la fe divina deja de ser un don de la gracia de Dios para convertirse, en cierto modo, en un acto de la voluntad individual.<sup>524</sup>

El antiguo concepto de melancolía, renovado en el Renacimiento, adquiere especial importancia en la comprensión de la individualidad y la libertad humanas en esta época. El melancólico se convierte en un paradigma de la duda frente al problema del ser: ¿quién soy? ¿Por qué soy? En la vacilación, «se muestra incapaz de decidirse a dar el paso»,<sup>525</sup> hundiéndose en una zozobra insalvable. La figura del melancólico representa al hombre moderno que se instala en una contradicción fascinadora y se condena a un fracaso anticipado. El ser humano se despoja de la tradición y asume su propia individualidad, desde la que, como un dios mundano, elige su perspectiva, su manera de contemplar el mundo.<sup>526</sup> Henchido de este sentimiento de omnipotencia, y al amparo de los avances técnicos y sociales, el hombre renacentista se enfrenta con la íntima convicción de su impotencia para cambiar el mundo, de su fracaso para elegir su destino. «El ser humano experimenta al mismo tiempo su soberanía y su desamparo».<sup>527</sup> La conquista de la individualidad renacentista alberga esta contradicción que es, a la vez, la del ser humano que experimenta la soledad insondable: Dios ha dejado solo al hombre, y éste anhela

---

<sup>524</sup> Véase BOUWSMA, W.J. (2001), p. 305-322.

<sup>525</sup> FÖLDENYI, L.F. (2008), p. 130-135.

<sup>526</sup> «El objetivo del arte moderno —expone Földényi— es la creación individual de un mundo», FÖLDENYI, L.F. (2008), p. 154.

<sup>527</sup> FÖLDENYI, L.F. (2008), p. 160.

suplantarlo creando un mundo a su medida,<sup>528</sup> pero la conciencia de futilidad impone un fracaso que resulta inevitable.

#### 1.2.16.4. La medicina de la mente en el Renacimiento

En la tradición médica heredada de Hipócrates y transmitida por las enseñanzas de Galeno el síntoma mental no tenía un espacio propio de estudio, sino que era valorado en el conjunto de las alteraciones de las funciones corporales. Con el Renacimiento, el pensamiento humanista privilegió de una manera tímida la autonomía de los síntomas mentales frente al corpus somaticista dominante, permitiendo así el desarrollo de una incipiente psicopatología *desde lo mental*.<sup>529</sup>

La pérdida de referencias de la sociedad renacentista se asoció con un ambiguo y contradictorio auge del conocimiento irracional, del valor de las «razones del corazón». <sup>530</sup> Este planteamiento, vinculado con la creencia de que el corazón es la sede de los afectos, afectó a movimientos de distinta índole. La razón se convirtió, para algunos autores, como Blaise Pascal (1623-1662) o Michel de Montaigne (1533-1592), en un agente sospechoso, fuente de enredos y añagazas. El nominalismo, que defendía un conocimiento basado en lo percibido por los sentidos, latía en la base de estas ideas. La voluntad dejó de ser tenida por esclava de la razón y asumió un papel rebelde, en cierto modo autónomo, que blandía el estandarte de la individualidad. Por supuesto, todo ello devino en una crisis del *yo*, de los saberes tradicionales, de los conceptos de tiempo y de espacio. Pero, en última instancia, estas posiciones alentaron el impulso de una atención específica sobre lo *mental*, espoleando el desarrollo del *pensamiento psiquiátrico* renacentista.

Francisco Vallés, seguidor de la doctrina de Galeno, enfatizó la importancia de las alteraciones mentales y propició la distinción clínica y patogénica entre los síntomas mentales y los neurológicos. «Estos jugos [humores pituitosos y serosos], cuando se inclinan al cuerpo, producen parálisis y cuando se inclinan al alma, *fatuitas* —explica Vallés—, <sup>531</sup> de la misma manera que los jugos atrabiliarios cuando se inclinan al alma producen *insaniam* [demencia, locura] y cuando se inclinan al cuerpo,

---

<sup>528</sup> «Yo no nací sino para quereros; / mi alma os ha cortado a su medida; / por hábito del alma misma os quiero», escribió Garcilaso de la Vega en el siglo XVI, GARCILASO DE LA VEGA (2001), p. 47.

<sup>529</sup> Como marco general, sobre la medicina en la época de Cervantes puede consultarse un breve resumen en GUTIÉRREZ RODILLA, B.M. (2005). Para un conocimiento más completo, recomiendo LAÍN ENTRALGO, P. (1978), p. 245-385.

<sup>530</sup> «El corazón tiene razones que la razón ignora», afirmó Blaise Pascal (1623-1662).

<sup>531</sup> La *fatuitas* corresponde a una disminución de la función imaginativa; en seguida, en este mismo capítulo, trataremos sobre las funciones mentales en el Renacimiento.



convulsiones». <sup>532</sup> Sin embargo, no debe ello hacernos pensar que en el Renacimiento lo mental se independizó completamente de lo somático. El propio Vallés califica la gravedad del delirio —término, por otro lado, de definición incierta— en función de parámetros somáticos. «Si sólo había pulsación, el delirio será breve; si al mismo tiempo la mirada es inquieta, intenso». <sup>533</sup> Por ello, como hemos apuntado y como veremos a lo largo de este trabajo, la *autonomía* de las enfermedades mentales en el Renacimiento tuvo un carácter más bien epistemológico, como aproximación a su estudio, y no tanto conceptual ni patogénico.

Como marco general, el *pensamiento psiquiátrico* renacentista partió de la doctrina humoral de Hipócrates y Galeno, que postula que la salud depende del correcto equilibrio entre los cuatro humores: bilis negra (o melancolía, *atrabilis*), bilis amarilla (o cólera), flema (o pituita) y sangre. Desde aquí, el estudio del desarrollo del pensamiento psiquiátrico en esta época invita a perfilar, a modo de simplificación, dos trayectorias u orientaciones principales, pero no excluyentes.

La primera, de inspiración fisiológica, estudia el comportamiento humano a partir de la noción, de tradición galénica, de las funciones mentales. Autores como Francis Bacon (1561-1626), Juan Huarte de San Juan (1529-1588) o Francisco Vallés (1524-1592) apoyaron esta línea de pensamiento.

La segunda orientación, de corte —si se permite la expresión— más *psicologicista* y con resonancias helenísticas (estoicismo y epicureismo), enfatiza el valor de la motivación y de los afectos sobre la conducta y la enfermedad mental humanas; el valenciano Juan Luis Vives (1492-1540) fue su autor más destacado.

### 1.2.16.5. Las funciones mentales en la época de Cervantes

El estudio de la actividad mental en el Renacimiento recogió el legado galénico de los tres tipos de funciones mentales (llamadas funciones internas): imaginativa (o fantasía), cogitativa (o estimativa) y memoria. «El sentido interno piensa, imagina, memoriza—explica Timothy Bright (1550-1615) en su *Tratado de melancolía*—, y se ejerce según el temperamento y la constitución propios del cerebro». <sup>534</sup> De forma

---

<sup>532</sup> El comentario de Francisco Vallés ha sido extraído de PESET LLORCA, V. (1960), p. 161. La cita de Vallés posee destacadas influencias del *Corpus Hippocraticum*. El autor de las *Epidemias* afirma: «por lo general, los melancólicos se tornan epilépticos y los epilépticos, melancólicos; lo que determina uno u otro de ambos estados es la dirección que toma la enfermedad; si acomete al cuerpo, epilepsia; si a la inteligencia, melancolía». He tomado la cita hipocrática de STAROBINSKI, J. (1962), p. 15.

<sup>533</sup> Tomado de PESET LLORCA, V. (1960), p. 177 y 275.

<sup>534</sup> BRIGHT, T. (2004), p. 57.

general, se aceptó que su localización era exclusivamente cerebral, y se definió las dos formas de alteración posibles de las funciones mentales: disminución y depravación.<sup>535</sup> Andrés Velásquez, médico español del siglo XVI, en su *Libro de la melancholía* (1585), ubica la imaginativa en los ventrículos anteriores del cerebro, la estimativa en los del medio, y la memoria en el ventrículo posterior.<sup>536</sup>

Francisco Vallés se aventuró a definir las enfermedades mentales según la función alterada de cada una. Así, sostenía que el delirio podía ser el resultado de la depravación de la imaginativa (los enfermos creen ver u oír lo que existe, pero por lo demás razonan bien), de la estimativa (los enfermos perciben correctamente, pero juzgan mal) o de ambas. El delirio, desde esta miraba, solía comportar una alteración del lenguaje hablado, pero esto no era imprescindible. «Muchos deliran sin palabras, mediante gestos y signos».<sup>537</sup> El médico español Cristóbal de Vega (1510-1573) dio una explicación muy ilustrativa de la patogenia del delirio. Los enfermos deliran, expone Vega, a causa de ciertas imágenes que son presentadas a los sentidos internos, por las que éstos creen que existe lo que no es. De acuerdo con la teoría humoral, las imágenes presentadas varían en función de los humores preponderantes.<sup>538</sup> En la pirueta que supone toda interpretación retrospectiva podemos conjeturar que los síntomas que hoy llamamos alucinaciones eran entonces adscritos al grupo de las alteraciones de la imaginativa: el enfermo percibe cosas inexistentes para los demás.

#### 1.2.16.6. Francisco Vallés y la clasificación de las enfermedades mentales

Esta época vivió un auge en el desarrollo de los sistemas de clasificación de las enfermedades. El interés por las clasificaciones se nutrió de la nueva medicina humanista, en la que se fomentó la definición de los casos clínicos de acuerdo con criterios sintomáticos y fisiopatológicos. Sin embargo, en el Renacimiento los sistemas de clasificación propuestos fueron siempre parciales, puesto que no partían —lo afirmo desde una lectura contemporánea— de un modelo general de enfermedad.

---

<sup>535</sup> Según la tradición galénica, las alteraciones de las funciones somáticas podían ser de tres tipos: abolición, disminución y depravación.

<sup>536</sup> GAMBIN, F. (2008), p. 183.

<sup>537</sup> Cita de Vallés tomada de PESET LLORCA, V. (1961), p. 68.

<sup>538</sup> He extraído el comentario de Cristóbal de Vega de PESET LLORCA, V. (1960), p. 174.

Francisco Vallés no clasificó de forma sistemática las enfermedades mentales. No obstante, basándose en sus notas psicopatológicas y en sus comentarios sobre las alteraciones de las funciones mentales, Vicente Peset, que ha estudiado en profundidad la obra de Vallés, ha bosquejado un hipotético modelo de clasificación de enfermedad mental según Vallés. Éste aparece esquematizado en la Tabla 2, cuyas pretensiones son meramente orientativas.

<b>Tabla 2. Clasificación de las enfermedades mentales según Francisco Vallés</b> (de acuerdo con la interpretación de Vicente Peset)		
	<b>Nombre genérico</b>	<b>Nombre específico</b>
<b>Alteraciones por Depravación</b>	<b>Demencias</b> (también llamadas, indiferentemente, insania, delirio o delirium)	Con fiebre: <b>Letargo</b> <b>Frenitis</b> <b>Parafrenitis</b>
		Sin fiebre: <b>Manía</b> <b>Melancolía</b>
<b>Alteraciones por Disminución</b>	No tienen nombre genérico	De la imaginativa: <b>Fatuitas</b> De la estimativa: <b>Amentia</b> De la memoria: <b>Oblivio</b>

El propio Vallés empleó en varias ocasiones el término *delirio* como acepción genérica de las alteraciones por depravación, sin que se le pueda adscribir una definición específica. Por otro lado, el término *demencia* se utilizó para referirse tanto a las alteraciones por depravación como a las ocurridas por disminución. Incluso pueden encontrarse referencias a la *manía*, habitualmente reservada para designar casos de *delirio* (*demencia*) sin fiebre, para hablar de casos muy graves de delirio tanto afebril como febril, «quien delira mucho y en forma manifiesta se llama maniaco».<sup>539</sup> En ocasiones, estas formas agitadas eran adscritas al grupo heterogéneo de la melancolía, del que hablaremos en este trabajo con más detalle en los capítulos siguientes. En general, tanto en la obra de Vallés como en las demás obras renacentistas, los términos *descriptivos* o *diagnósticos* carecían de un significado clínico específico y unívoco.

Pese a ello, Vallés supo tejer un fino encaje psicopatológico en la definición de las alteraciones de las funciones mentales, de modo que a partir de las características del *delirio* se pudiera deducir la naturaleza de la alteración causante de la enfermedad. «Las especies o modos de delirar —enseña Vallés— suelen depender siempre de dos cosas: de la especie de humor que hay en el cuerpo y de la ocasión del delirar. Clase de humor: por ejemplo, los que deliran a causa de la sangre, lo hacen con risa.

<sup>539</sup> Comentario de Vallés tomado de PESET LLORCA, V. (1961), p. 60.

Ocasión: pues los que deliran suelen hablar de cosas que ya antes habían pensado, principalmente cuando el delirio se inició a raíz de alguna fuerte imaginación».<sup>540</sup>

La aproximación a la clasificación de las enfermedades mentales de Francisco Vallés ejemplifica el auge que en el Renacimiento vivió el diagnóstico médico como sistema de clasificación. La medicina hipocrática y, en menor medida, la galénica, consideraban que la parte diagnóstica de la medicina trataba de averiguar la esencia de la enfermedad, lo que la enfermedad es. Esta parte diagnóstica no tenía un necesario correlato con la parte pronóstica de la medicina. El médico hipocrático atendía con preferencia al pronóstico y, hasta cierto punto, desdeñaba el diagnóstico. A partir del Renacimiento, la medicina —que, como hemos visto, nunca abandonó las influencias hipocrática y galénica— separó el diagnóstico de la esencia, y lo situó en el marco de la clasificación y, desde ésta, del pronóstico. El propio Vallés entendía que la clasificación de las enfermedades respondía, en muchas ocasiones, a un sentido pragmático, y así dejó dicho que «las diferencias de las enfermedades son de dos clases: unas se obtienen de la naturaleza de las cosas, y forman así los géneros y las especies; pero otras no son según la esencia, sino que son especies que los médicos adoptan para su práctica».<sup>541</sup>

#### 1.2.16.7. La psicopatología médica de Huarte de San Juan

El médico y humanista Juan Huarte de San Juan (1529-1588) publicó en 1575 el libro *Examen de Ingenios para las ciencias*. Esta obra ha sido considerada por muchos autores como el primer estudio, y piedra inaugural, de la psicología de las diferencias individuales.<sup>542</sup> Fiel a la tradición galénica, Huarte parte del esquema de las cuatro cualidades básicas —cálido, frío, seco y húmedo— para organizar su teoría sobre las «diferencias de ingenio que hay en la especie humana».<sup>543</sup> «La novedad de Huarte frente a los clásicos es su excelente sistematización, su apertura al humanismo y la

---

<sup>540</sup> La lección de Vallés ha sido extraída de PESET LLORCA, V. (1960), p. 177. El propio Vallés anota que la pretensión de conocer *ex modo delirandi* la especie del humor por el que se delira no es nueva, puesto que Hipócrates y Galeno ya lo sugirieron. Vallés, sin embargo, desarrolla esta idea hasta componer un atisbo de psicopatología.

<sup>541</sup> Tomado de PESET LLORCA, V. (1960), p. 69.

<sup>542</sup> La aportación original del *Examen de Ingenios* a la psicología de las diferencias individuales ha sido defendida, entre otros autores, por CARPINTERO, H. (1992), IRIARTE, M. (1948), MARTÍN ARAGUZ, A. y BUSTAMANTE MARTÍNEZ, C. (2004), MOYA-SANTOYO, J. y GARCÍA VEGA, L. (1990) u ORELLA, J.L. (1996). Jean Garrabé enmarca la obra de Huarte en el movimiento humanista del Renacimiento europeo, GARRABÉ, J. (2003). La aportación de Huarte a la formación de un pensamiento sobre la actividad mental como resultado de distintas funciones psíquicas ha sido defendida con énfasis por Emilio García en su trabajo *Huarte de San Juan. Un adelantado a la teoría modular de la mente*, GARCÍA, E. (2003). Garrabé recuerda que la obra de Huarte ha sido elogiada por sus aportaciones fundamentales al pensamiento psicológico moderno por autores tan dispares e importantes como Luis Granjel, Menéndez Pelayo o Lanteri Laura, GARRABÉ, J. (2003), p. 61.

<sup>543</sup> Parafraseo aquí al propio Huarte de San Juan, y para ello transcribo estas palabras pertenecientes al Segundo Proemio del *Examen de Ingenios*, HUARTE DE SAN JUAN, J. (2005), p. 166 [Segundo Proemio].

escritura en castellano, que permitía poner al alcance de amplios círculos de lectores todos los misterios del pensamiento médico». <sup>544</sup>

Por *ingenio*, Huarte se refiere al conjunto de sus facultades psíquicas y, desde aquí, a la habilidad natural de cada individuo para el desempeño de una actividad intelectual específica. «A cada diferencia de ingenio —explica Huarte— le responde, en eminencia, sola una ciencia y no más». <sup>545</sup> Así pues, en virtud de las destemplanzas corporales de las cuatro cualidades —es decir, del desequilibrio, según el predominio de uno o dos de ellas—, los hombres «están inclinados a gustos y apetitos contrarios, no solamente en la irascible y la concupiscible, pero también en la parte racional». <sup>546</sup> De esta manera, las inclinaciones del alma racional siguen al temperamento, inscrito en el cuerpo. Por supuesto, Huarte considera que la sede de las facultades mentales es el cerebro. Sin embargo, concede que los espíritus, agentes intermedios entre el alma vegetativa y la racional, vagan por todo el cuerpo. <sup>547</sup>

Al mismo tiempo, la destemplanza de las cualidades básicas determina la composición temperamental de cada individuo, es decir, cada uno de los cuatro temperamentos clásicos: sanguíneo, colérico, melancólico y flemático. En este punto es conveniente recordar que durante el renacimiento se dio un acalorado debate entre los defensores de la tesis humoralista (según la cual la preponderancia de uno de los humores primarios —sangre, bilis negra, bilis amarilla y flema— era el factor determinante de la constitución) y la doctrina galénica ortodoxa, que defendía que el carácter o temperamento no era consecuencia del predominio de uno de los humores, sino que residía en la especial destemplanza de las cualidades de cálido, seco, frío y húmedo. Así, los humores —sangre, bilis negra, bilis amarilla y flema— ejercerían sus efectos por las cualidades básicas. Huarte, como vemos, se aproxima más a la doctrina del galenismo ortodoxo que al humoralismo. Pese a ello, para Huarte la condición de perfecta salud en el hombre es utópica: «Para conservar aquella perfecta sanidad, es necesario que los cielos influyan siempre unas mismas calidades; y que no haya invierno, estío ni otoño; y que el hombre no discurra por tantas edades; y que los movimientos del cuerpo y del ánima sean siempre uniformes: el velar y dormir, las comidas y bebida, todo templado y correspondiente a la conservación de esta buena

---

<sup>544</sup> PESET, J.L. (2010), p. 54.

<sup>545</sup> HUARTE DE SAN JUAN, J. (2005), p. 167 [Segundo Proemio].

<sup>546</sup> HUARTE DE SAN JUAN, J. (2005), p. 179 [Segundo Proemio]. Como se aprecia, Huarte sigue la platónica estructura tripartita del alma: concupiscible, irascible y racional.

<sup>547</sup> Véase GAMBIN, F. (2008), p. 131-175.

temperatura. Todo lo cual es caso imposible, así al arte de medicina como a Naturaleza». <sup>548</sup>

A la hora de examinar el *ingenio* —que es, en cierto modo, la capacidad de engendrar conceptos—, será necesario, según explica Huarte, atender a la preeminencia de una o varias de las facultades que componen la parte racional. Estas facultades, que son la imaginativa, el entendimiento —cogitativa o estimativa— y la memoria, están determinadas por la destemplanza particular de las cualidades básicas. «De solas tres calidades, calor, humedad y sequedad —afirma Huarte—, salen todas las diferencias de ingenios que hay en el hombre». <sup>549</sup> Así, la imaginativa deviene de lo cálido y seco, el entendimiento de lo seco, y la memoria de lo cálido y húmedo. Lo frío, como se apreciaba, no determina temperamento alguno.

Huarte de San Juan desarrolla un método clasificatorio de los mecanismos fisiopatológicos implicados en las funciones intelectivas. La doctrina de Huarte es claramente organicista o somaticista; establece un principio de determinación natural: cada persona está capacitada para la función que le atribuye su *naturaleza*. El mensaje que subyace es que la capacidad profesional —y, por extensión, artística— de cada persona está determinada por su constitución humoral. Por ello, es muy importante conocer —tras un examen pertinente— la capacidad específica de cada persona con el fin de orientarla —incluso *por fuerza, y no dejarlo a su elección*, como señala el propio Huarte— hacia la tarea profesional que mejor se ajuste a su capacidad. En este sentido, Huarte establece una correspondencia entre la capacidad individual y la ocupación social en la vida política de la *república*. De acuerdo con los postulados somaticistas, Huarte considera que la alteración de las funciones mentales es consecuencia de una alteración cerebral. Sin embargo, no otorga una primacía a la localización específica de estas funciones. <sup>550</sup>

El *Examen de Ingenios* tuvo un rápido éxito editorial y una gran influencia en la cultura renacentista. De hecho, antes de la publicación del *Quijote* ya habían aparecido diez ediciones del *Examen* en castellano y otras tantas en otros idiomas. <sup>551</sup> Es muy probable que la obra de Huarte llegara a manos de Cervantes. Hay pistas de

---

<sup>548</sup> HUARTE DE SAN JUAN, J. (2005), p. 176-177 [Segundo Proemio].

<sup>549</sup> HUARTE DE SAN JUAN, J. (2005), p. 325 [Capítulo V].

<sup>550</sup> Por el contrario, distintos autores renacentistas, entre ellos Miguel Sabuco, Bernardino Montaña de Monserrate o Cristóbal Méndez, se adhirieron a la corriente *localizacionista*, que postulaba que cada función está localizada en una región cerebral concreta. Generalmente el ventrículo anterior se relacionaba con la imaginativa, el medio con el entendimiento, y el posterior con la memoria. Sin embargo, Huarte no aceptó esta localización específica. En su opinión, en cada ventrículo están presentes las tres funciones mentales. Sobre la actitud de Huarte con respecto al *localizacionismo*, véase GARCÍA, E. (2003).

<sup>551</sup> IRIARTE, M. (1933), p. 500.

la influencia del *Examen* en, al menos, el *Quijote*, el *Persiles*, el entremés *La elección de los alcaldes de Daganzo*, y el prólogo a las *Ocho comedias y ocho entremeses*.<sup>552</sup>

El *Quijote* revela la influencia del *Examen* desde el título de la obra. Varios autores, como Rafael Salillas, Mauricio de Iriarte o David Arranz, han defendido, aunque con argumentos distintos, que Cervantes tomó el apelativo *ingenioso* de don Quijote del *Examen de Ingenios*. En opinión de Iriarte, por *ingenioso*, Cervantes entendía un tipo de ánimo vivaz, inclinado a singulares y raras ocurrencias.<sup>553</sup>

Pero la deuda de Cervantes con el *Examen* de Huarte está, sobre todo, en la construcción del perfil psicológico —temperamental— de don Quijote. De temperamento caliente y seco, don Quijote aparece como un prototipo del tipo colérico del *Examen*. «Los coléricos, estando en paz, aciertan muy bien a hablar por tener entonces el punto de calor que ha menester la lengua y la buena imaginativa [enseña Huarte]; pero, enojados, sube el calor más de lo que conviene y desbarata la imaginativa».<sup>554</sup> La figura de don Quijote, el *cuerto-loco*, el «entreverado loco, lleno de lúcidos intervalos» [*DQ*, II, cap. 18, p. 846], se presenta, a la luz del *Examen*, como un ejemplo de la dualidad *colérico-melancólica* huartiana. Mauricio de Iriarte llamó la atención sobre esta dualidad *colérico-melancólica* y su sorprendente similitud con psicología de don Quijote. «Era, según esto, don Quijote —apunta Iriarte tras citar a Huarte<sup>555</sup>—, de temperamento caliente y seco. A los tales, ¿qué ingenio dice corresponderles *El Examen*? En cuanto al talento, los hace ricos en inteligencia y en imaginación; en cuanto al carácter, coléricos y melancólicos; y además, en su modo de ser, picando en manías», «y así le hizo —Cervantes a don Quijote— inteligente, imaginativo, melancólico y colérico».<sup>556</sup>

---

<sup>552</sup> Sobre la influencia del *Examen* de Huarte en la obra de Cervantes se han publicado numerosos estudios. En 1905, Rafael Salillas presentó su obra *Un gran inspirador de Cervantes: el Dr. Juan Huarte y su examen de ingenios*, primer estudio monográfico sobre el tema, SALILLAS, R. (1905). Después, han aparecido, entre otros, "El ingenioso hidalgo" y "El examen de ingenios": qué debe Cervantes al Dr. Huarte de San Juan de Mauricio Iriarte, IRIARTE, M. (1933); *Realidad, voluntad y gracia en Cervantes* de Otis Green GREEN, O.H. (1961); *Don Quijote a la luz del Examen de Ingenios de Huarte*, de Chester Halka, en el que vuelve sobre el texto de Green y critica algunas de sus contradicciones, HALKA, C.S. (1981). Con fecha más reciente, David Arranz resumió las aportaciones sobre el tema en ARRANZ LAGO, D.F. (1996). Asimismo, en la introducción y las notas al *Examen de Ingenios*, Guillermo Serés enriquece este asunto con jugosos comentarios, SERÉS, G. (2005). Por otro lado, sobre el pensamiento médico y filosófico de Huarte puede consultarse ORELLA, J.L. (1996).

<sup>553</sup> IRIARTE, M. (1933), p. 503-505. Jean Garrabé rechaza esta opinión y critica la equivalencia entre ingenio y extravagancia. Para él, el ingenio huartiano que recoge Cervantes se refiere al carácter innato, natural, propio de cada individuo, GARRABÉ, J. (2003), p. 56. Otis Green, partiendo del *Examen* de Huarte, afirma que «Don is ingenioso because he is colérico», GREEN, O.H. (1957), p. 193. Por mi parte, no veo necesaria la escisión entre estos planteamientos; no siguen una lógica excluyente y ambos pueden cohabitar en el escenario de hipótesis que manejamos. En todo caso, parece claro que el *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan influyó en la creación del perfil psicológico de don Quijote. «Es muy conveniente —comenta Andrés Trapiello— mirar el *Quijote* a la luz del *Examen de ingenios para las ciencias*», TRAPIELLO, A. (2005), p. 199.

<sup>554</sup> HUARTE DE SAN JUAN, J. (2005), p. 449 [Capítulo X].

<sup>555</sup> HUARTE DE SAN JUAN, J. (2005), p. 620 [Capítulo XVIII de 1594].

<sup>556</sup> IRIARTE, M. (1933), p. 509-510.

Bien es cierto que Huarte no menciona la *dualidad colérico-melancólica* de forma explícita, y que se trata de una lectura moderna del *Examen* al amparo de la sombra del *Quijote*.<sup>557</sup> Chester Halka defiende también esta lectura e insiste en que don Quijote era, al mismo tiempo, colérico y melancólico.<sup>558</sup> Sobre la naturaleza de esta melancolía explica Huarte que «hay dos géneros de melancolía. Una natural, que es la hez de la sangre, cuyo temperamento es frialdad y sequedad con muy gruesa sustancia, ésta no vale nada para el ingenio, antes hace los hombres necios, torpes y risueños porque carecen de imaginativa. Y la que se llama *atra bilis* o *cólera adusta*, de la cual dijo Aristóteles que hace los hombres sapientísimos, cuyo temperamento es vario como el del vinagre: unas veces hace efectos de calor, fomentando la tierra, y otras enfría; pero siempre es seco y de sustancia muy delicada».<sup>559</sup> Con este último tipo de melancolía podemos relacionar los delirios quijotescos.

Esta suerte de mezcla entre locura y cordura, entre desvarío y razón tiene una base psicológica —o psicopatológica, si se quiere— en la doctrina de Huarte. «Fuera de las simplicidades que este buen hidalgo [don Quijote] dice tocantes a su locura, si le tratan de otras cosas discurre con bonísimas razones y muestra tener un entendimiento claro y apacible en todo; de manera que como no le toquen en sus caballerías, no habrá nadie que le juzgue sino por de muy buen entendimiento», sentencia el cura del *Quijote* [*DQ*, I, cap. 30, p. 390]. El *entendimiento* de don Quijote muestra una sana rectitud que es, en muchas ocasiones, brillante. No es ahí donde hay que buscar el asiento de su locura, sino en la imaginativa, cuya lesión —o depravación— ocasiona los delirios del hidalgo. Esta destemplanza de la imaginativa está muy relacionada con la melancolía adusta —también llamada cólera adusta—: «los melancólicos por adustión —enseña Huarte— juntan grande entendimiento con mucha imaginativa».<sup>560</sup> El de don Quijote era, pues, un delirio de la imaginativa.

Aquí merece la pena señalar que quienes hemos descubierto el *Examen* después de leer —y releer— el *Quijote*, hemos podido disfrutar con un hallazgo sorprendente y maravilloso.

Demócrito abderita fue uno de los mayores filósofos naturales y morales que hubo en su tiempo, aunque Platón dice que supo más de lo natural que de lo

---

<sup>557</sup> Digo esto porque resulta inevitable que nuestras lecturas del *Examen de Ingenios* —e incluyo en el “nuestras” las lecturas de salillas, Iriarte, Green o Halka— se hayan hecho a la sombra de la del *Quijote*. El *Quijote* imprime necesariamente su barniz en comprensión de la obra de Huarte. Hermoso ejemplo de presentismo paradójico en la que la interpretación de una obra está condicionada por otra más moderna.

<sup>558</sup> Colérico y melancólico, cuerdo y loco, alegre y triste. Aparentes oximorones que definen la identidad quijotesca.

<sup>559</sup> HUARTE DE SAN JUAN, J. (2005), p. 374-375 [Capítulo VI].

<sup>560</sup> HUARTE DE SAN JUAN, J. (2005), p. 460 [Capítulo X].



divino —expone Huarte—; el cual vino a tanta pujanza de entendimiento allá en la vejez, que se le perdió la imaginativa, por la cual razón comenzó a hacer y decir dichos y sentencias tan fuera de términos, que toda la ciudad de Abderas le tuvo por loco. Para cuyo remedio despacharon apriesa un correo a la isla de Coy (sic), donde Hipócrates habitaba, pidiéndole con gran instancia, y ofreciéndole muchos dones, viniese con gran brevedad a curar a Demócrito, que había perdido el juicio. Lo cual hizo Hipócrates de muy buena gana, porque tenía deseo de ver y comunicar un hombre de cuya sabiduría tantas grandezas se contaban. Y, así, se partió luego; y llegando al lugar donde habitaba, que era un yermo debajo de un plátano, comenzó a razonar con él. Y haciéndole las preguntas que convenían para descubrir la falta que tenía en la parte racional, halló que era el hombre más sabio que había en el mundo.

Y, así, dijo a los que lo habían traído que ellos eran los locos y desatinados, pues tal juicio habían hecho de un hombre tan prudente. Y fue la ventura de Demócrito que todo cuanto razonó con Hipócrates en aquel breve tiempo fueron discursos del entendimiento y no de la imaginativa, donde tenía la lesión.<sup>561</sup>

Lo sorprendente del caso de Demócrito es, sobre todo, su semejanza con el de don Quijote. Pero lo más atractivo es la presentación de un caso clínico —pese a lo histórico y lo retrospectivo— en el que se pone en práctica la tesis de Huarte que permite conciliar la cordura y la locura del hidalgo manchego. A don Quijote, como a Demócrito, «se le perdió la imaginativa», en cuya destemplanza anidaron los desvaríos del caballero andante, pero conservó intacto el entendimiento. Iriarte, que llamó la atención sobre el caso de Demócrito y su semejanza con el de don Quijote, afirmó: «Cervantes [en el *Quijote*] no hizo sino dar cuerpo a la fórmula psicopatológica de Huarte, ejemplificada en el ingenioso filósofo de Abderas».<sup>562</sup>

### 1.2.16.8. Juan Luis Vives y la salud mental en el Renacimiento

En el Renacimiento las enfermedades mentales no se nutrieron sólo de los conceptos médicos, sino que recibieron la influencia de la cultura humanista que embebió la sociedad. «La Historia de la Psiquiatría no puede tener por únicas fuentes los libros de Medicina», defiende Peset.<sup>563</sup> El valenciano Juan Luis Vives (1492–1540) no estudió medicina ni ejerció como médico, pero su interés por los principales

---

<sup>561</sup> HUARTE DE SAN JUAN, J. (2005), p. 213-214 [Capítulo I].

<sup>562</sup> IRIARTE, M. (1933), p. 514. Sobre la locura de Demócrito, véase RÜTTEN, T. (2011).

<sup>563</sup> PESET LLORCA, V. (1960), p. 66-67.

asuntos humanos le acercó al estudio de la mente y sus enfermedades. En su obra *De anima et vita* (*Sobre el alma y la vida*), publicada en Basilea en el año 1538, Vives defiende la importancia de la mente y su salud. «Se pone gran cuidado en curar el cuerpo —explica Vives—; pero mayor ha de ponerse en curar el ánimo, por cuanto sus dolencias son más ocultas, más graves y más peligrosas».<sup>564</sup> Vives considera que las personas con enfermedad mental deben ser atendidas por un profesional de la medicina, otorgando así un carácter médico al padecimiento mental. Pero fue más allá e incidió en la importancia de prestar un especial cuidado en el tratamiento de estos enfermos, de forma que no se irrite a los sujetos ni se recurra al aplauso o la aprobación de las locuras. La tranquilidad debe rodear todo el tratamiento, porque sólo así recobrarán la razón y la salud. «Hay que transmitir a los espíritus tranquilidad y sosiego por todos los medios posibles para que fácilmente les vuelva el juicio y la salud mental», señala Vives, oponiendo el concepto de salud mental al de locura o pérdida del juicio. Asimismo, Vives se manifiesta contrario a las técnicas agresivas y a las torturas de los enfermos mentales, aunque, en su opinión, «alguno habrá que necesite castigo y deba permanecer atado, pero hay que valerse de estos medios de tal modo que no se exacerben más».<sup>565</sup> Un hálito de humanismo y de preocupación por el ser humano tiñe las palabras de Vives.

Vives introduce una suerte de dualismo que permite un grado de autonomía de lo mental. Contempla este dualismo en el seno del alma, en la que distingue una parte superior y racional, que llama mente, y una parte inferior, que llama *afectos*, *pasiones* o *ánimo*. «En el alma —explica— hay dos partes: una la que entiende, recuerda, sabe, se vale de la razón el juicio, el ingenio. Ésta se denomina la parte superior, y con nombre propio se llama *mente* [...]. La otra parte es, por la unión con el cuerpo, bruta, feroz, cruel, más semejante a la bestia que al hombre; en ella están los impulsos que se denominan o bien *afectos* o bien *pasiones* [...]. La parte inferior se denomina también *ánimo*».<sup>566</sup>

Aquí aparecen, centrales en la tesis de Vives, las emociones y la mirada íntima —introspectiva, autorreflexiva— de las mismas. La mente no puede ser percibida con los sentidos del cuerpo, sentencia Vives. Es necesario recurrir a una mirada interior. Esta defensa de la introspección tiene un fuerte sabor agustiniano. En el Renacimiento

---

<sup>564</sup> VIVES, J.L. (2010), p. 31. Vives publicó *De anima et vita* en latín. Los nuevos aires de cambio renacentistas privilegiaron, como veremos a continuación en este mismo apartado de la tesis, el uso de las lenguas vernáculas. Sin embargo, Vives, fiel a su erudición clásica, recurrió al latín para redactar sus obras.

<sup>565</sup> Las citas de Vives ha sido tomadas de ARRIZABALAGA, J. (2003), p. 585.

<sup>566</sup> VIVES, J.L. (2010), p. 19.

se produjo una rehabilitación de la figura de San Agustín y su posición intimista.<sup>567</sup> La mirada intimista se complementó con la influencia del movimiento nominalista, que privilegió la posición del *yo* individual, comunicado con el mundo a través de los sentidos exteriores.<sup>568</sup>

Vives se empapó de estos valores y los hizo suyos, incorporando una idea de pecado como transgresión del buen orden natural de control jerárquico de lo racional sobre lo pasional. El buen orden exige que «el cuerpo obedezca al ánimo, el ánimo a la mente, la mente a Dios. Si uno transgrede este orden, peca».<sup>569</sup> En el puente entre pecado y enfermedad, Vives halla un lugar para la melancolía. El odio —explica— se gesta en los temperamentos fríos y secos, especialmente en los de los melancólicos.<sup>570</sup>

Vives destacó la importancia de la razón en la salud mental y trenzó una exquisita relación entre la razón y las emociones, esbozando la primera teoría conocida sobre las asociaciones psicológicas. Por todos estos logros Juan Luis Vives ha sido considerado como el padre de la psicología moderna.<sup>571</sup>

### 1.2.16.9. La melancolía en la medicina renacentista

Los esbozos de *pensamiento psicológico y psicopatológico* renacentistas orbitaron en torno al concepto de melancolía que, con fuerza gravitatoria, atrajo hacia sí distintas ideas y posiciones teóricas y prácticas hasta modelar —en el seno de la antigua noción hipocrática— un concepto híbrido, babélico, que abarcaba prácticamente todo tipo de padecimiento mental o enfermedad que afectara a la mente.

En el Renacimiento la melancolía transpuso las fronteras de la medicina y se filtró en los márgenes de la sociedad moderna hasta impregnar y dar forma al tejido

---

<sup>567</sup> El agustinismo subrayó la inmediatez y la individualidad del *yo* en su relación con Dios.

<sup>568</sup> Véase BOUWSMA, W.J. (2001), p. 37-54.

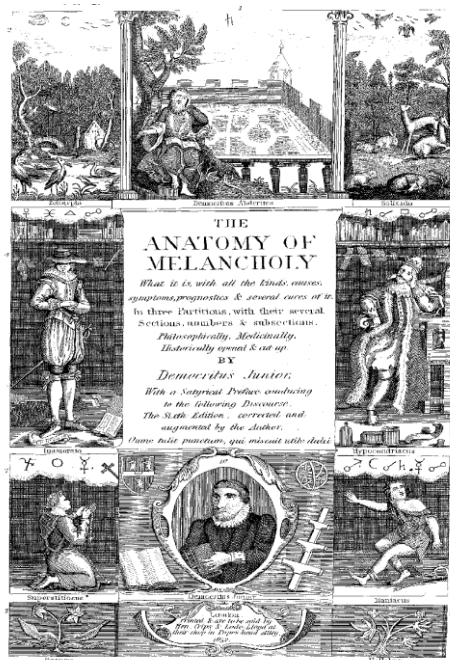
<sup>569</sup> VIVES, J.L. (2010), p. 20.

<sup>570</sup> GAMBIN, F. (2008), p. 63.

<sup>571</sup> He extraído las notas sobre Vives de ZILBOORG, G. (1967), p. 180-195. Foster Watson dedicó el trabajo “The Father of Modern Psychology” publicado en 1915 en *Psychological Review*, vol. 22, p. 333-353) al estudio de la aportación psicológica de Vives. Zilboorg considera que Vives no es sólo un precursor de la psicología moderna sino también del psicoanálisis, ZILBOORG, G. (1967), p. 180-194. No me aventuro a ir tan lejos como Zilboorg.

cultural renacentista.<sup>572</sup> Los siglos XVI y XVII, renacentistas hacia el Barroco, fueron, de hecho, propensos a la melancolía.<sup>573</sup>

Humor frío y seco, la melancolía corresponde a la tierra, es de color negro, su sabor es ácido, su planeta es Saturno, su metal es el plomo, su estación el otoño.<sup>574</sup>

**FIGURA 15**

Portada de la edición de 1652 de la *Anatomía de la Melancolía* de Robert Burton.

Imagem tomada de:  
[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Anatomy\\_of\\_Melancholy.gif](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Anatomy_of_Melancholy.gif)

Para el hombre renacentista, el término “melancolía” remitía a la *bilis negra* (*melanos*: negro, *cholé*: bilis), y a una suerte de condición dominada por la tristeza y el miedo. «Hipócrates tenía razón al resumir todos los síntomas de melancolía en estos dos: Miedo y Depresión», dejó dicho Galeno.<sup>575</sup> Por otro lado, en su uso cotidiano, la palabra melancolía era un sinónimo de locura. Esta suerte de equivalencia entre

<sup>572</sup> Sobre este asunto, copio un excelente apunte de Roger Bartra: «El padecimiento de la locura melancólica nos lleva a una dimensión porosa, maleable y polisémica: un espacio que se expande con desmesura y que traslapa otros territorios», **BARTRA, R. (2004), p. 51.**

<sup>573</sup> Tellenbach explica que los intentos por encontrar una referencia del término “melancolía” anterior a los autores hipocráticos han sido infructuosos, **TELLENBACH, H. (1976), p. 17**. Sobre la evolución histórica del concepto de melancolía hay numerosos textos. El libro *Saturno y la melancolía* es un ensayo erudito y revelador, **KLIBANSKY, R. y otros (2006)**. En esta línea, con una mirada complementaria, está el estudio de László Földényi; el primer capítulo, *Los iniciados*, se adentra en el concepto griego de melancolía, **FÖLDENYI, L. F. (2008), p. 15-57**. Martínez Lorca, resume con amenidad el camino histórico del concepto de melancolía desde la antigüedad hasta el Renacimiento en su artículo, **MARTÍNEZ LORCA, A. (2006)**. El trabajo *Cultura y melancolía* de Roger Bartra resulta imprescindible para la comprensión del significado cultural del concepto melancolía en el Renacimiento, **BARTRA, R. (2001)**. Anecdótico e interesante, aunque algo falto de rigor, es el estudio de Alberto Escudero, *Concepto de la melancolía en el siglo XVII*, **ESCUDERO ORTUÑO, A. (1950)**.

<sup>574</sup> MENGAL, P. (2003), p. 111.

<sup>575</sup> He tomado la cita de Galeno de **KLIBANSKY, R. y otros (2006), p. 39, n. 42.**

melancolía y locura será fundamental para entender la aproximación médica de algunos tipos de melancolía en el Renacimiento.<sup>576</sup>

Como consecuencia de la *pujanza melancólica*, aparecieron en esta época numerosos estudios médicos sobre el tema.<sup>577</sup> Entre otros, el *Tratado de Melancolía* de Timothy Bright (1550-1615), publicado en Inglaterra en 1586, o el *Discurso sobre la conservación de la vista, las enfermedades melancólicas, los catarros y la vejez*, de André de Laurens, médico de Enrique IV de Francia, y que alcanzó diez ediciones entre 1597 y 1626. Y, por encima de todos, la *Anatomía de la Melancolía* de Robert Burton (1577-1640), clérigo y erudito inglés que dedicó casi toda su vida a redactar este largo y laberíntico ensayo médico y filosófico, publicado primero en latín y luego en inglés en 1621, y que compendia los conocimientos sobre la melancolía habidos hasta esa fecha.<sup>578</sup>

### 1.2.16.10. Teorías médicas de la melancolía en el Renacimiento

En términos generales, en el Renacimiento el término melancolía correspondía, sin una delimitación precisa, a una de estas tres definiciones: 1.- bilis negra (humor melancólico); 2.- enfermedad melancólica (tristeza profunda y temor, con mayor o menor grado de locura o enajenación mental y diversas formas de delirio, generalmente afebril); y 3.- carácter, temperamento o disposición melancólicos.

Los síntomas de enfermedad melancólica que implicaban una aparente pérdida de razón, o una subordinación de la razón al mundo irracional, fueron, hasta cierto punto y no sin una correspondencia equívoca, considerados equivalentes de las pasiones violentas que arrasan la cordura y la recta conducta. Un hálito estoico

---

<sup>576</sup> Robert Burton, en su *Anatomía de la Melancolía*, equipara los términos loco, melancólico y delirante, BURTON, R. (2006), p. 29.

<sup>577</sup> Varios médicos españoles, como Andrés Velásquez (*Libro de la melancolía*, 1585), Alfonso de Santa Cruz (*Dignotio et cura affectuum melancholicorum*, publicado en 1622, pero seguramente escrito a finales del XVI), Pedro Mercado (*Diálogos de filosofía natural y moral*, 1558), Luis Mercado (*De Mulieron affectionibus*, 1579) o Pedro Mancebo Aguado (*Libellus de Melancholia hippochondriaca*, 1639), publicaron en esta época textos sobre la melancolía. Destacan el *Libro de la melancolía* de Andrés Velásquez, «en el qual se trata de la naturaleza desta enfermedad, así llamada Melancholia y de sus causas y síntomas», y el escueto pero enjundioso opúsculo sobre la melancolía en el que Alfonso de Santa Cruz expuso sus ideas sobre la enfermedad melancólica. Santa Cruz definió la melancolía como «delirio sin fiebre que tiene por causa el humor melancólico y ataca a la inteligencia» —ESCUDERO ORTUÑO, A. (1950), p. 48—, y se mantuvo, en general, fiel a la tesis galénica de la melancolía y cercano a los postulados de Velásquez. Sobre el opúsculo de Santa Cruz, véanse ESCUDERO ORTUÑO, A. (1950), p. 43-88, y SÁEZ HIDALGO, A. (1995). Sobre los textos en torno a la melancolía publicados en la España de los siglos de oro véanse GAMBIN, F. (2008) y REDONDO, A. (1998), p. 125-127.

<sup>578</sup> Desde su publicación, la obra de Burton ha suscitado numerosos comentarios. John Keats llegó a decir: «daría mi pierna preferida por haber escrito este libro»; menos entusiasmado se mostró Emil Cioran, quien afirmó que la *Anatomía de la melancolía* «tiene el título más bello que se haya inventado para un libro. Pero es indigesto». Jorge Luis Borges recomendaba leerlo en pequeñas dosis, en muchísimas veces. Burton firmó su libro como Demócrito Junior. Sobre la vastedad enciclopédica de la *Anatomía de la melancolía*, sirvan como ejemplo sus 13.133 citas procedentes de más de 2.700 libros, escritos por más de 1.600 autores.

recorre esta asociación. Timothy Bright denomina pasión melancólica al conjunto de síntomas de la melancolía morbosa. Explica que «la pasión melancólica se trata de un desvarío de la razón, debido a un temor injustificado causado por el humor melancólico».<sup>579</sup> Vemos esta misma asociación en el juicio diagnóstico de un médico español de siglo XVII. La joven conversa Ana de Acosta fue llevada a juicio inquisitorial acusada de judaizante. El médico que la evaluó diagnosticó «una enfermedad que llaman los médicos melancolía morbo y ésta es hipocondriaca y por propia pasión del zelebro, que es como una locura continuada, con miedo y tristeza, hecha de humores melancólicos».<sup>580</sup>

La enfermedad melancólica no constituía, como se puede deducir de estos ejemplos, un grupo homogéneo, sino que incluía tipos clínicos muy diferentes entre sí. Robert Burton delimitó cinco tipos de enfermedad melancólica: 1.- melancolía localizada en el cerebro; 2.- afección generalizada, en la que la bilis negra pasa a la sangre de todo el cuerpo, incluido el cerebro; 3.- hipocondría, en la que la bilis negra está localizada en el estómago y en los hipocondrios, y que alcanza el cerebro por sus exhalaciones y vapores. Hasta aquí, Burton reproduce el modelo de los tres tipos de melancolía de Galeno, pero añade dos más: 4.- melancolía amorosa; y 5.- melancolía religiosa (ésta última íntimamente relacionada, incluso confundida, con la amorosa).

El efecto —directo o indirecto— de la bilis negra sobre el cerebro era considerado agente causal tanto de la enfermedad melancólica como de la disposición melancólica. Las melancolías amorosa y religiosa se situaban, por el contrario, en un margen etiopatogénico ambiguo. Por lo general, la medicina renacentista —al amparo del humanismo de los siglos XV y XVI— se constituyó en una suerte de consagración de la doctrina humoral. «Nunca Galeno había alcanzado tanta y tan general influencia, y de modo alguno es un azar que el pueblo español haya llamado “galeno” al médico», señala Pedro Laín.<sup>581</sup> La teoría *fisiológica* de la melancolía se inscribió, por tanto, en esta tradición humoral, en la que un diagnóstico de melancolía implicaba una adscripción causal a la bilis negra. Jean Starobinski lo ha dicho con contundencia: «Toda la patología mental hasta el siglo XVIII puede decirse que estriba en la hipotética atrabilis; un diagnóstico de melancolía implicaba una fe ciega en el origen del mal: el responsable era ese humor corrompido».<sup>582</sup>

---

<sup>579</sup> BRIGHT, T. (2004), p. 15-16.

<sup>580</sup> Tomado de TROPÉ, H. (2010), p. 92.

<sup>581</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (1978), p. 252.

<sup>582</sup> STAROBINSKI, J. (1962), p. 9.

La teoría humoral, recordemos, postula que la salud depende del correcto equilibrio entre los cuatro humores: bilis negra (o melancolía, *atrabilis*), bilis amarilla (o cólera), flema (o pituita) y sangre. Esta tradición arrastró una definición *amplia* de la melancolía. En el *Examen de Ingenios*, Juan Huarte de San Juan habla de la melancolía fría, la «hez de la sangre» para describir la condición patológica caracterizada por tristeza y temor, equivalente a la «tristeza sin causa» de la poesía renacentista.<sup>583</sup> Pero Huarte también habla de una «melancolía producida por el calor» —«cólera tostada o adusta»—, responsable de la imaginación, la capacidad fabuladora y la genialidad.<sup>584</sup> La definición *amplia* de melancolía ya estaba presente en el pensamiento de Aristóteles (384-322 a. de C.), quien incluye bajo el término melancolía tanto los accesos de conducta violenta incomprensible como la tristeza sin aparente pérdida del juicio.

En todo caso, dos tipos de bilis negra podían ser causantes de la melancolía (tanto enfermedad como disposición): 1.- la bilis negra natural, es decir, el humor melancólico; y 2.- la melancolía tostada o melancolía adusta, fruto del calentamiento de cualquiera de los cuatro humores (sangre, bilis negra, bilis amarilla y flema). Robert Burton, siguiendo a Fracastoro (1478-1553), explica las diferencias temperamentales en función de que la melancolía adusta proceda de uno u otro de los humores. «Los flemáticos son torpes; los sanguíneos animados, agradables, aceptables y felices, pero no inteligentes; los coléricos son demasiado rápidos en los movimientos, y furiosos, impacientes en la contemplación, genios embusteros; los melancólicos tienen los ingenios más excelentes, pero no todos».<sup>585</sup>

El mecanismo por el que la bilis negra ocasionaba los síntomas de la melancolía fue fuente de un apasionante debate. Médicos como Francisco Vallés o Andrés Velásquez, siguiendo a Galeno, afirmaban que el color negro de la bilis era responsable del miedo y la tristeza que caracterizaban esta dolencia. Según Velásquez la enfermedad melancólica es debida al «color tenebroso y negro del humor atrabilioso». Esta adscripción de los síntomas cardinales de la melancolía al color negro de la bilis, que parece contener un fuerte poder metafórico, había sido criticada por Avicena y Averroes. Este último consideraba que el miedo y la tristeza eran causados por la destemplanza temperamental y no por el color negro del humor, ya que el cerebro no tiene capacidad de percepción y no puede detectar el color negro

---

<sup>583</sup> La obra *Saturno y la melancolía* profundiza en esta materia con exquisita erudición, **KLIBANSKY, R. y otros (2006), p. 217-237.**

<sup>584</sup> Sobre el uso del término melancolía en el *Examen de Ingenios*, véase, además del propio *Examen*, la excelente introducción de Guillermo Serés, **SERÉS, G. (2005).**

<sup>585</sup> **BURTON, R. (2006), p. 229-230.**

de la bilis. Vallés y Velásquez, varios siglos después, recogieron el tema y sacaron a colación el papel de los espíritus animales —asunto espinoso y de difícil definición conceptual— para rebatir el argumento de Averroes. Es decir, Vallés y Velásquez afirman que el miedo y la tristeza son producidos por la falta de luz en los espíritus animales que fluyen al cerebro y no tanto —o no solamente— porque éste se enfríe y se seque. Así salvaron el tema de la falta de percepción del cerebro y pudieron rescatar la idea galénica que unía tristeza y oscuridad. «El color negro del humor oscurece el resplandor de los espíritus, y por ello la mente se mueve en forma alterada», expone Francisco Vallés.<sup>586</sup>

En este planteamiento, la acción de la bilis negra sobre el cerebro estaba fuertemente condicionada por las llamadas seis cosas *no naturales*: 1.- aire y ambiente, 2.- comida y bebida, 3.- trabajo y descanso, 4.- sueño y vigilia, 5.- excreciones y secreciones, y 6.- movimientos del alma (equiparables a las pasiones).<sup>587</sup> Las cosas *no naturales*, a diferencia de las “cosas naturales”, no están unidas a la naturaleza del ser humano ni se oponen a ella, sino que «ni son naturales y siempre útiles, ni contra la naturaleza y siempre nocivas, sino buenas o malas según el modo de usarlas». <sup>588</sup> Es decir, las cosas *no naturales* pueden actuar como causas externas del enfermar, pero también pueden servir como agentes terapéuticos. De los tres tipos de recursos terapéuticos de la medicina renacentista —a saber, farmacéutico, quirúrgico y dietético—, las cosas *no naturales* pertenecen al dietético. Dentro de este grupo se ubica la influencia melancolizante de ciertos tipos de dieta, de la vida ociosa —contemplativa—, del exceso de estudio o de las pasiones desmedidas.

El Renacimiento vivió el auge, pero también el declive, de las teorías humorales de la melancolía. Thomas Willis (1620-1675), médico inglés, fue una de las primeras autoridades médicas que, al teorizar sobre la melancolía, relegó la bilis negra a un papel secundario. A partir del siglo XVIII, la doctrina humoral quedó postergada a un plano anecdótico, alejada de las principales líneas de pensamiento. Quizá el éxito social de la melancolía en el Renacimiento condicionara su *emancipación*, en menos de un siglo, de la teoría de los humores. Sin embargo, el concepto de la melancolía pervivió, aunque no así las enseñanzas médicas humorales.

---

<sup>586</sup> He tomado las citas de Andrés Velázquez y Francisco Vallés de **BARTRA, R. (2001), p. 85 y p. 139**, respectivamente.

<sup>587</sup> La doctrina de las cosas *no naturales* ocupó un espacio importante en el pensamiento médico antiguo, y condicionó la enseñanza y la práctica de la medicina durante toda la Edad Media, extendiendo su influencia hasta entrado el siglo XIX.

<sup>588</sup> La cita, original de Francisco Vallés, procede de **PESET LLORCA, V. (1964), p. 4**.



Hasta el siglo XVII la bilis negra fue el sustrato —casi axiomático— de la melancolía. ¿Cómo es posible que la teoría de la bilis negra persistiera durante tantos siglos en todos los círculos sociales? La melancolía —como bilis negra— actúa, hasta bien entrado el Renacimiento, como la representación material de un conjunto de síntomas y signos. La bilis negra permitió que las experiencias melancólicas —las vivencias, empleando el término orteguiano— *encarnaran* en el ser humano. «La atrabilis —expone Jean Starobinski— es una metáfora que se desconoce a sí misma y que quiere imponerse como fruto de la experiencia. Porque la imaginación, hasta que se demuestre lo contrario, desea creer en una *materia* melancólica. Y sólo tras haber tenido que renunciar al sentido propio, admite un sentido figurado».<sup>589</sup>

Sin embargo, al finalizar el Renacimiento —y, sin duda, debido a él— el hombre pudo liberar la melancolía del yugo de la bilis negra. Por supuesto, la melancolía siguió, en cierto modo, *atada* a lo corpóreo, pero ahora gozaba de cierto grado de libertad, y así la bilis negra se hizo prescindible, al tiempo que los nuevos modelos científicos la consideraron errónea y obsoleta.

### 1.2.16.11. Enfermedad melancólica y disposición melancólica

En la historia del concepto de melancolía no encontramos una distinción fácil entre el carácter o temperamento melancólico y la enfermedad melancólica. Lo morboso y lo no morboso se superponen y confunden. La frontera entre la melancolía morbosa y la melancolía no morbosa ha sido, desde la antigüedad, vaga e imprecisa. Aristóteles, en su *Problema XXX*, incluyó bajo la acepción de melancolía tanto la locura —entendida como comportamiento violento e incomprensible, ejemplificada en los héroes Heracles, Ajax y Belerofonte— como la tristeza sin aparente pérdida del juicio, de los filósofos Empédocles, Platón y Sócrates.

Aristóteles dibujó así dos líneas conceptuales que dominan la definición de melancolía —la tristeza y la locura—, y que convergen en su controvertido postulado: la amistad entre genialidad y melancolía. Estos caminos —tristeza y locura—, ya esbozados en la obra hipocrática, cobran fuerza a partir de la reaparición en el Renacimiento de la mirada aristotélica e impregnan las culturas antigua, medieval y moderna.

Galeno consideró enfermiza la preponderancia de uno de los temperamentos (sanguíneo, colérico, melancólico y flemático). Los médicos medievales que siguieron

---

<sup>589</sup> STAROBINSKI, J. (1962), p. 45.

la doctrina galénica —entre los que se contaban Avicena y Constantino Africano— fueron fieles a esta posición de Galeno y rechazaron de plano la tesis humoralista, según la cual la preponderancia de uno de los humores primarios no era sino un factor de determinación de la constitución, causante de patología sólo en el caso de un aumento muy importante de ese humor. Para los galenistas, el temperamento no es consecuencia del predominio de uno de los humores —ya que esto es siempre patológico—, sino que se establece en función de características como el color de la piel y del cabello, la calidad de las carnes, la manera de moverse, los atributos mentales y, en suma, de la disposición de las cualidades humorales (cálido, seco, frío y húmedo). Sin embargo, la corriente de la filosofía escolástica medieval renovó y divulgó la tesis humoralista, que se hizo fuerte en importantes pensadores medievales y, especialmente, en la Escuela de Salerno. En este proceso, las tendencias moralizantes que recorrieron el pensamiento medieval *adoptaron* la doctrina humoral y, por tanto, el concepto de melancolía. Durante la Edad Media se produjo un incremento de las lecturas teológicas de la concepción humoral de los temperamentos, uno de cuyos principales exponentes fue el tratado *De medicina animae*, escrito por Hugues de Fouillo (1096?-1172) —Hugo de Folieto— en el siglo XII, en el que se plantea una doctrina general de los elementos y los humores con una ineluctable significación moral.<sup>590</sup>

Vemos, por tanto, que a lo largo de los siglos, desde la antigüedad hasta el Renacimiento, la tristeza melancólica y la locura melancólica son conceptos a menudo indistinguibles. Pero, mientras que la locura está siempre ligada a lo morboso, la vertiente “tristeza” de la melancolía se entiende unas veces como una condición transitoria —el *estar melancólico*— y otras como un estado permanente. En este último caso, la melancolía es descrita tanto como enfermedad como como disposición temperamental no morbosa. La doble condición —morbosa y no morbosa— de la melancolía perduró durante toda la Edad Media, fue común en el Renacimiento y en la Edad Moderna y se ha mantenido hasta nuestros tiempos. «Por estos cuatro humores se rigen los hombres sanos; por ellos padecen los enfermos», sentenció, en el lejano Medievo, San Isidoro en sus *Etimologías*.<sup>591</sup> Por supuesto, el empeño de buscar una precisa distinción entre lo morboso y lo no morboso es fruto de una lectura contemporánea, hija del pensamiento de los siglos XIX y XX. La línea que separaba la tristeza melancólica como temperamento —como forma de ser no morbosa, aunque

---

<sup>590</sup> Sobre la distinción entre el temperamento melancólico y la enfermedad melancólica en la Edad Media y el Renacimiento, puede consultarse **KLIBANSKY, R. y otros (2006), p. 113-135.**

<sup>591</sup> **SAN ISIDORO (2004), p. 477 [Etimologías, Libro IV, 5, 7].**

proclive a la enfermedad— y la tristeza melancólica como enfermedad, era, en el Renacimiento, discontinua, borrosa y, a menudo, inexistente.<sup>592</sup>

Con todo, pese a la polisemia del término, las descripciones médicas renacentistas de la melancolía enfatizaron la tristeza y el temor *sin causa* como síntomas cardinales de la melancolía. Sirvan de ejemplo las siguientes *observationes* clínicas del siglo XVI: «se entristece sin causa y padece temor, lo cual es signo de melancolía común»; o «la tristeza, el temor frecuente e inmotivado, la soledad, la meditación profunda y grave, el sueño turbulento y perturbado por diversas y terribles pesadillas; todo denuncia que se trata de melancolía».<sup>593</sup> Juan Luis Vives lo explica con lúcida sencillez: «verás muchas veces tristes a personas melancólicas a quienes ningún mal ocurrió ni ellas podrían dar la razón de su tristeza».<sup>594</sup> Sin embargo, se acepta que la melancolía morbosa se acompañe de un componente de locura que, desde una lectura psicopatológica, habitualmente consistía en una alteración de la imaginativa. Así, los melancólicos consideran verdaderas e incontestables muchas *phantasíai*, sin precisa distinción entre las que tienen un fundamento y las que carecen de él, convirtiéndose en rehenes de sus fantasías. O, con palabras de Pedro Mercado, siendo «avassallados a ellas».<sup>595</sup>

Alfonso de Santa Cruz (¿-1577), en su *Diagnotio et cura affectuum melancholicorum*, clasificó los síntomas de la enfermedad melancólica en cinco niveles de gravedad: «1) timent quae non sunt timenda, 2) et trisandur sine occasione ulla, 3) odio habent familiares sine causa, 4) solitudinem et tenebras amant, 5) imaginationes varias ac falsas imaginantur».<sup>596</sup> Es decir: 1) tienen miedo de las cosas que no son de temer, 2) se estristecen sin causa, 3) odian sin causa a amigos y familiares, 4) aman la oscuridad y la soledad, y, 5) imaginan falsas imágenes.

Pese a las características de la melancolía como condición morbosa, la acepción de la melancolía como sinónimo de tristeza o pesadumbre se extendió en el territorio semántico popular. De hecho, Covarrubias, en su célebre *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611) define *Melancolía* como: «Enfermedad conocida, y

---

<sup>592</sup> En nuestra época, la diferencia entre lo morboso —lo patológico—, y lo no morboso —digamos, lo normal—, es también imprecisa, muchas veces fruto de una convención social. «El concepto de normal no es un concepto de existencia, susceptible de por sí de medición objetiva —explica Georges Canguilhem—. [...] Lo patológico tiene que ser comprendido como una especie de lo normal». Georges Canguilhem ahonda con elegancia y rigor en este tema en CANGUILHEM, G. (2005). La cita procede de la página 154 de la obra.

<sup>593</sup> La primera descripción clínica de melancolía, procedente de las *Consultationes* —conjunto de *observationes*— de Giovanni Battista da Monte, médico veronés del siglo XVI, ha sido tomada de LAÍN ENTRALGO, P. (1998), 114. La segunda, que pertenece a un caso clínico escrito en el siglo XVI por Jean Ferner, de LAÍN ENTRALGO, P. (1998), p. 117.

<sup>594</sup> He tomado la cita de Vives, procedente de su *Tratado del alma*, de GAMBÍN, F. (2008), p. 63.

<sup>595</sup> GAMBÍN, F. (2008), p. 101.

<sup>596</sup> Cita de Santa Cruz tomada de GAMBÍN, F. (2008), p. 114.

passion muy ordinaria, donde ay poco contento y gusto: es nombre griego *melancholia*, *atrabilis*. Suelenla definir en esta forma: Melancholia est mentis alienatio ex atrabile nata cum moestitia, metuq; coniuncta [*La melancolía es una enajenación mental nacida de la bilis negra y acompañada de tristeza y miedo*]. Pero no qualquiera tristeza se puede llamar melancolia en este rigor; aunque dezimos estar uno melancolico, quando està triste, y pensativo de alguna cosa que le dà pesadumbre». <sup>597</sup>

En todo caso, desde el siglo XVII la melancolía, ya sea como disposición o como enfermedad, es, cada vez con menos ambigüedad, algo indeseado, temido y combatido.

### 1.2.16.12. Tratamiento médico de la enfermedad melancólica

La frontera conceptual entre la disposición y la enfermedad melancólicas era harto imprecisa. Sin embargo, los casos clínicos de enfermedad melancólica recibían un tratamiento médico que, por lo general, no se aplicaba a los sujetos con mera disposición. Por supuesto, esta diferencia conlleva la existencia de un criterio clínico de delimitación entre enfermedad y disposición. Tal vez esta diferencia fuera sólo posible, como hemos visto, en los accesos melancólicos agudos o en las melancolías graves. Sea como fuere, la medicina renacentista utilizó recursos médicos para el tratamiento de la enfermedad melancólica. Sin embargo, el arsenal terapéutico de la melancolía era el heredado de las épocas clásicas, sin que en el Renacimiento se innovara sustancialmente en este tema. Como punto de partida, la melancolía se consideraba una enfermedad de difícil curación, que se podría curar más fácilmente cuanto antes se tratase, ya que «si la melancolía está arraigada, es incurable». <sup>598</sup> Alfonso de Santa Cruz estimaba que ninguna forma de melancolía era crónica en sí misma, sino que sólo se cronifica si no se actúa en el momento adecuado con un tratamiento propicio. <sup>599</sup>

Por otro lado, los melancólicos solían mostrarse reacios al cumplimiento de las pautas de tratamiento. Autores renacentistas como Pedro Mercado (siglo XVI) o fray Juan de los Ángeles (1536-1609) recuerdan esta actitud de los melancólicos: «Las

---

<sup>597</sup> He tomado la definición de “Melancolía” de la versión facsímil de la edición de 1673 del *Tesoro de la Lengva Castellana o Española, compvesto por el licenciado don Sebastian de Covarrvvas Orozco*, disponible en la página web de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/80250529545703831976613/index.htm>. La “melancolía” está definida en el folio 106v de esta edición, COVARRUBIAS, S. (1673), fol. 106v.

<sup>598</sup> BURTON, R. (2006), p. 241.

<sup>599</sup> Véase GAMBIN, F. (2008), p. 122.

personas atormentadas por la melancolía importunan a los padres espirituales, pero no escuchan después sus consejos».<sup>600</sup>

A modo esquema, los médicos del Renacimiento emplean tres tipos de medicamentos para el tratamiento de la melancolía. Los *evacuativos*, que favorecen la expulsión de la bilis negra; los *alternativos*, que humedecen y suavizan la bilis negra para disminuir su acción nociva; y los *confortativos*, que proporcionan al enfermo vigor y contento.

En el grupo de los *evacuativos* se encuentra el tratamiento farmacológico por antonomasia de la melancolía desde la antigüedad clásica: el eléboro, un extracto de la raíz del *Helleborus niger* (a veces del *Helleborus viridis*) que provoca náuseas y vómitos, permitiendo así la expulsión de la bilis negra excesiva. El eléboro provoca una irritación de las mucosas causando heces hemorrágicas, de color oscuro, por lo que la analogía con la expulsión de la bilis negra resulta muy gráfica.<sup>601</sup> Según Andrés Laguna (1499-1560), el eléboro era útil, entre otros, en epilépticos, maniacos y melancólicos.<sup>602</sup> Solo en los casos más graves, o cuando el eléboro resultaba ineficaz, se recurría a las evacuaciones con sangrías. El tratamiento de la expulsión de la bilis negra se completaba con una disminución de aquellos productos que pudieran ocasionar un aumento de la atrabilis. Por ello, de acuerdo con la doctrina de las seis cosas *no naturales*, se recomendaba que el melancólico evitara las carnes rojas, las berzas, las lentejas, el pan de salvado, los vinos espesos y, entre otras cosas de una larga lista, los quesos viejos.<sup>603</sup>

Pero la mayoría de las recomendaciones dietéticas están justificadas por su acción *alternativa*, es decir, porque humedecen. De esta forma, «al melancólico convienen manjares que humedesciendo mucho calienten poco».<sup>604</sup>

Los primeros hospitales que atendieron de forma específica a las personas afectas de locura fueron los maristanes medievales islámicos, fundados en ciudades como Damasco, Bagdad, Basora, El Cairo, o Alepo a partir de los siglos VIII o IX. En Al-Ándalus, el primer maristán apareció en 1367, durante el reinado de Mohamed V.<sup>605</sup>

---

<sup>600</sup> Felice Gambin anota esta cita procedente de los *Diálogos de la conquista del Reino de Dios* (1595), de fray Juan de los Ángeles, GAMBIN, F. (2008), p. 99.

<sup>601</sup> Otro fármaco empleado era la mandrágora, que habitualmente se ingería en forma de infusión de su raíz, y cuyo principal efecto era la sedación. Sin embargo, el uso de la mandrágora fue controvertido y no todos los autores lo recomiendan.

<sup>602</sup> Tomado de GAMBIN, F. (2008), n. 90, p. 105-106.

<sup>603</sup> Véase STAROBINSKI, J. (1962), p. 40-44.

<sup>604</sup> He tomado la cita de los *Diálogos* de Pedro Mercado de GAMBIN, F. (2008), p. 83.

<sup>605</sup> Véanse DOLS, M.W. (1987). Por otro lado, Rosanna Gorini describe las características sociales y clínicas de la vida en un bimaristan de Alepo en el siglo XIV en GORINI, R. (2002). Sobre la concepción y la clasificación de las enfermedades mentales en la sociedad islámica medieval, véase VAKILI, N. y GORJI, A. (2006).

La cultura cristiana tuvo que esperar hasta principios del siglo XV, con la inauguración del primer hospital para la asistencia de locos —antepasado, en cierto modo, de los manicomios y hospitales psiquiátricos— del occidente cristiano: el Hospital de los Inocentes de Valencia, llamado Hospital de Santa María o *dels Ignoscents, Folls e Orats* (1409).<sup>606</sup> Después de la apertura de este hospital, surgieron otros centros especializados en la asistencia de los locos, como el Hospital de *Inocentes de San Cosme y San Damián* de Sevilla (1436), el de *Nuestra Señora de la Visitación* o *Casa del Nuncio* de Toledo (1483) o la *Casa de Orates* de Valladolid (1489).<sup>607</sup>

Estos centros recogieron la herencia de los primeros hospitales especializados: los lazaretos o leproserías, cuyo origen se remonta a la antigüedad clásica. Con el paso de los siglos, llegado el Renacimiento, la lepra fue desapareciendo y dejó de ser una amenaza social. En el nuevo orden social, el lugar de los leprosos en el imaginario colectivo sería, poco a poco, ocupado por los locos,<sup>608</sup> quienes, en opinión de los promotores del Hospital de los Inocentes de Valencia, «están constituidos en tal ignocencia, locura u oradura, que su libre trato con la gente origina daños, peligros y otros inconvenientes». Por ello, los nuevos *hospitales psiquiátricos* sirvieron de recintos custodiales de la locura y se abrieron —si hemos de creer las palabras publicadas en 1610 por el cronista Gaspar Escolano sobre la *casa de locos* de Valencia— «no con otro fin que el de recoger locos que anduviesen derramados por las calles con riesgo de dañar a los sanos, y aumento de su misma locura, pues por no haber quien los recogiese y guardase venían a embravecerse más por las calles y a hacerse incurable su enfermedad».<sup>609</sup>

La atención hospitalaria de los locos no se realizó de forma exclusiva en estos hospitales especializados. Junto a los centros específicos para la hospitalización de enfermos mentales, aparecieron numerosos *pabellones de dementes o locos* en los hospitales generales. De hecho, la reordenación y reconstrucción de muchos centros hospitalarios condujo, como en el caso del Hospital de Valencia, al traslado de las *casas de locos* a las dependencias de los hospitales generales. El hospital de la *Sancta Creu* de Barcelona (1401-1405), el de *Jesucristo* de Córdoba (1419) o el de

---

<sup>606</sup> Sobre la historia del Hospital de los Inocentes de Valencia, recomiendo la consulta del estudio de Hélène Tropé, TROPÉ, H. (1994). En la Valencia del siglo XV, los términos *foll* y *orat* se utilizaban, casi como sinónimos, para designar a los locos nocivos y agitados. Por el contrario, los *ignocents* eran los locos inofensivos. Tomado de ARRIZABALAGA, J. (2003), p. 597.

<sup>607</sup> Jon Arrizabalaga revisa, con rigor y amenidad, la asistencia de la locura en la España del Renacimiento en ARRIZABALAGA, J. (2003).

<sup>608</sup> Michel Foucault desarrolla la tesis de la sustitución, en el imaginario colectivo bajomedieval y renacentista, de la lepra por la locura en su *Historia de la locura en la época clásica*, FOUCAULT, M. (2000), p. 13-34.

<sup>609</sup> Las citas entrecomilladas y los datos sobre el Hospital de Inocentes de Valencia han sido tomados de GONZÁLEZ DURO, E. (1994), p. 28-30. Sobre el concepto de locura en la sociedad renacentista española, véanse, entre otros, GONZÁLEZ DURO, E. (1994), y TROPÉ, H. (2003), p. 10-24.

*Nuestra Señora de Gracia* en Zaragoza (1425) fueron hospitales generales que aceptaron el internamiento de locos.

Las escasas descripciones que se conservan de la asistencia a las personas hospitalizadas en estos centros muestran que los *tratamientos* aplicados giraban en torno al régimen disciplinario, con castigos y condiciones extremas. «La principal cura que allí [en el Hospital Real de Granada] se hace a tales [locos] sea con azotes, y metellos en ásperas prisiones y otras cosas semejantes, para que con el dolor y el castigo pierdan la ferocidad y vuelvan en sí», expuso Francisco de Castro en 1585 al relatar la vida de Juan de Dios en el Hospital Real de Granada, donde fue recluido por pérdida del juicio.<sup>610</sup>

Por otro lado, se primaba el trabajo físico, tratando de evitar la ociosidad, fuente de desastres y desvaríos. Podemos rastrear el fundamento de estos métodos atendiendo a dos nociones. En primer lugar, el tratamiento higiénico, como forma de poner un orden —un tosco sentido implícito— a la vida cotidiana, de acuerdo con la terapéutica de la dietética de la doctrina de las *cosas no naturales*, cuyo origen se remonta a Rufo de Éfeso.<sup>611</sup> En segundo lugar, la concepción cristiana del trabajo como redención del pecado, base del lema *ora et labora*.

### 1.2.16.13. La cultura de la melancolía en el Renacimiento

La popularidad de la melancolía en este período renacentista hizo que ésta traspusiera los límites de la medicina y se incorporara a la vida cotidiana —literaria, filosófica, política, popular—, confundiéndose y desdibujándose en el magma cultural del Renacimiento.<sup>612</sup> Podemos decir —utilizando una acepción actual— que en el Renacimiento la melancolía estaba *de moda*. Aunque ya desde los últimos compases de la Edad Media una sombra melancólica comenzó a extenderse por la entonces no tan vieja Europa.<sup>613</sup>

---

<sup>610</sup> He extraído la descripción de Francisco de Castro de ARRIZABALAGA, J. (2003), p. 584.

<sup>611</sup> Sobre Rufo de Éfeso véase “1.2.13. La dietética mental en la antigua Roma”.

<sup>612</sup> Sobre las formas y las máscaras de la melancolía en la sociedad renacentista, recomiendo la lectura del excelente ensayo *Azabache. El debate sobre la melancolía en la España de los Siglos de Oro*, de Felice Gambin, GAMBIN, F. (2008).

<sup>613</sup> Rudolph Staldeman menciona la *melancólica psique* de la baja Edad Media, en tanto que Huizinga señala que en el bajomedievo una *sombria melancolía* gravitaba sobre el alma de las gentes. Como ejemplo véanse ROSEN, G. (1974), p. 23-24, o HUIZINGA, J. (2006).

La moda melancólica inundó toda Europa.<sup>614</sup> Su auge fue especialmente notorio en España, donde penetró en todas las capas sociales hasta convertirse en un recurso tópico. Teresa de Jesús, en el *Libro de las Fundaciones* —escrito a finales del siglo XVI—, afirma: «Yo he miedo que el demonio debajo del color de este humor [melancolía] quiere ganar muchas almas; porque ahora se usa más que suele, y es que toda la propia voluntad y libertad llaman ya melancolía».<sup>615</sup> La santa llama la atención sobre el aumento de la adscripción a la melancolía, a modo de una suerte de formulación diagnóstica, «ahora se usa más que suele», señala. Y, a continuación, añade que «toda la propia voluntad y libertad llaman ya melancolía». Es decir, la melancolía acapara diferentes condiciones humanas y las hace suyas, adquiriendo un nuevo protagonismo social y cultural.

El sentimiento de decadencia imperial que abonó los reinos hispánicos en los últimos compases del XVI trajo consigo el anhelo nostálgico de los antiguos ideales —anclados en la memoria de un pasado tan glorioso como irreal—, y favoreció la declinación hacia un estado de ánimo proclive al desencanto y la melancolía.<sup>616</sup> Una melancolía entendida en ese sentido amplio que se hizo popular en la época y que, de alguna manera, fermentó en su propio caldo, de manera que el significado lato y cotidiano de la melancolía encarnó en una sociedad melancólica.<sup>617</sup> El propio rey Felipe II era descrito de esta guisa por el embajador de Francia: «El rey comienza a envejecer [...] Su rostro no es tan hermoso, lo que demuestra que su espíritu debe estar oprimido por las preocupaciones, que le hacen más melancólico de lo que solía ser».<sup>618</sup>

Esta actitud melancólica, *cortada a la medida* de los gustos renacentistas, echó raíces en el arte y alentó las nuevas formas de creación. La melancolía se convirtió en una fórmula habitual, una manera de presentarse ante el mundo. El artista renacentista se situó en una encrucijada entre la antigüedad (poblada de ideales y

---

<sup>614</sup> «Hay mucha más necesidad de eléboro —tratamiento habitual de la melancolía— que de tabaco», afirmó Robert Burton, **BURTON, R. (2006), p. 31**. «En el siglo XVI una verdadera ola de “conducta melancólica” barrió Europa», afirmaron los Wittkower, **WITTKOWER, R. y M. (2006), p. 105**.

<sup>615</sup> He tomado la cita de Teresa de Jesús de **GARCÍA GIBERT, J. (1997), p. 70**.

<sup>616</sup> La crisis económica y demográfica que sufrió el reino en los siglos XVI y XVII influyó en la propagación de un sentimiento general de *decadencia*. José Antonio Maravall profundiza en la idea de la decadencia española en esta época en *La cultura del Barroco*, **MARAVALL, J.A. (1975)**. Frente a esta idea se elevan voces que sostienen que la crisis económica que azotó la península no se agudizó hasta 1640, década que marca el inicio de la decadencia del imperio, **DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. (2004), p. 112**. Como anécdota, William Temple acusó, en sus *Misceláneas* (1690), al *Quijote* de la decadencia de los Habsburgo.

<sup>617</sup> Algunos autores han relacionado el tono melancólico que impregnó la España renacentista con la sensibilidad del pueblo judío, amantada en la experiencia ancestral del destierro y el desarraigo. El hispanista Marcel Bataillon comenta, con respecto al espíritu melancólico, «si no fue creación de los conversos y judíos peninsulares, fue de su particular agrado, y tal vez recobró gracias a ellos nueva resonancia». Tomado de **GARCÍA GIBERT, J. (1997), p. 76-77**.

<sup>618</sup> He tomado la cita del embajador francés de **GARCÍA GIBERT, J. (1997), p. 76, n. 17**.



fantasmas) y la modernidad (estimulante y arrolladora), y ejerció de cronista de la tensión entre el tiempo pasado y el porvenir, entre la nostalgia irredimible y la esperanza floreciente. De este modo, la melancolía se erigió en un tema central de la atención artística.



**FIGURA 16**

La Melancolía  
(Melencolia I). Grabado  
de Alberto Durero.

El original está en la  
Biblioteca Nacional de  
Francia, París.

El famoso grabado “La Melancolía” (*Melencolia I*), realizado en 1514 por Alberto Durero, es uno de los principales exponentes de la representación artística de la melancolía. Este grabado favoreció la difusión del concepto popular de la melancolía, y fue partícipe de la influencia que ésta ejerció en todos los planos de la cultura occidental a partir del Renacimiento. «La *Melencolia I* de Durero se cuenta, al igual que su *Apocalipsis* —han escrito Klibansky, Panofsky y Saxl—, entre las obras de arte que parecen haber ejercido un poder casi compulsivo sobre la imaginación de la posteridad».<sup>619</sup>

<sup>619</sup> KLIBANSKY, R. y otros (2006), p. 355. Klibansky y sus colegas dedican dos excelentes capítulos al análisis del grabado de Durero en su relación con la idea renacentista de la melancolía y a la influencia artística que ejerció el grabado, KLIBANSKY, R. y otros (2006), p. 279-354, y 355-376. Por su parte, László Földényi considera que el grabado de Durero «habla de la melancolía, pero no es melancólico», pues Durero «no estableció una relación melancólica con el tema, sino que lo observó desde fuera». En opinión de Földényi una obra melancólica (por la forma y por el contenido) es el cuadro de los esposos Arnolfini de Jan van Eyck. FÖLDENYI, L. (2008), p. 137-147. Sobre la relación entre el grabado de Durero y la tradición clásica de la melancolía, véase SCHUSTER, P.-K. y VÖLLNAGEL, J. (2008).

Sin embargo, en el tránsito hacia el Barroco,<sup>620</sup> la nostalgia y la esperanza se fundieron hasta conformar un licor amargo: una suerte de esperanza desengañada en el anhelo nostálgico de un pasado irreal. Una deriva hacia una lectura intimista y desencantada, como expresión de un fracaso de los ideales, pero no un fracaso como destino, sino como punto de partida, inaugural, como naufragio anticipado a la tormenta.

Los últimos capítulos del *Quijote* muestran la exaltación —linterna ciega que ilumina un teatro chinesco— de la penumbra melancólica. Don Quijote renuncia a alcanzar lo que anhela. Y lo hace como si ello fuera su deber, un deber que alberga una amarga aceptación de la melancolía. «Todos deseaban, pero a ninguno se le cumplían sus deseos: condición de la naturaleza humana», escribió Cervantes en el *Persiles*, poco antes de morir.<sup>621</sup>

Don Quijote deseó lo que no podía cumplirse, lo que, en primera instancia —por su imposible encarnación en lo real—, no debía cumplirse. De ahí que la melancolía quijotesca aluda a la misma condición humana: el deseo de antemano insatisfecho.

#### 1.2.16.14. Desencanto y melancolía en el Renacimiento

La melancolía, «síntoma de impotencia ante los nuevos tiempos»,<sup>622</sup> aparece ya a finales del XVI y a lo largo del XVII como un poso característico del arte tardorrenacentista y barroco. Las obras de los artistas de esta época desprenden un pesado aroma de melancolía.<sup>623</sup> En su comedia *El melancólico* (1611), Tirso de Molina dibujó en Rogerio un prototipo de la melancolía triste y desengañada del barroco. Por su parte, Calderón de la Barca describió, en *La vida es sueño* (1635), al melancólico y derrotado Segismundo. Aunque tanto Tirso como Calderón recurrieron a las descripciones médicas del tipo melancólico para perfilar sus personajes, el tono emocional destila un aura de desengaño y fracaso, en consonancia con los nuevos conceptos *populares* de la melancolía.<sup>624</sup> La música barroca también se impregnó de

---

<sup>620</sup> El significado cultural del Barroco, y la delimitación de éste con el Renacimiento, es fuente de una amplia controversia. Entre otros estudios sobre el tema, pueden consultarse HEIL, B.C. (1961), WÖLFFLIN, H. (1991) y BOUWSMA, W.J. (2001).

<sup>621</sup> CERVANTES, M. (2003c), p. 266-267 [Los trabajos de Persiles y Sigismunda, II, cap. 4].

<sup>622</sup> GARCÍA GIBERT, J. (1997), p. 78.

<sup>623</sup> «La nota más común que imprime a sus figuras, sobre todo a sus retratos —comenta Emilio Orozco sobre la obra del pintor Diego de Velázquez—, es un dejo de melancolía». Comparto la opinión de Emilio Orozco. La cita, original del ensayo *El barroquismo de Velázquez*, ha sido tomada de GARCÍA GIBERT, J. (1997), p. 73.

<sup>624</sup> Sobre el sentimiento de desengaño asociado al concepto renacentista y barroco de melancolía, véase GARCÍA GIBERT, J. (1997), p. 78-89. El propio Javier García Gibert considera que «el desengaño es, en efecto, el aspecto característico que adquiere la melancolía en la época barroca», GARCÍA GIBERT, J. (1997), p. 81.

este aliento, con la aparición de nuevos recursos técnicos, como la armonía tonal, la disonancia y la sección áurea.<sup>625</sup>

En este devenir, el desengaño acumulado deja un sedimento de hastío vital. Por eso, la melancolía barroca está íntimamente hermanada con el aburrimiento y con la ironía desdeñosa. «El aburrimiento impregna el mundo moderno», expone Földényi.<sup>626</sup> El aburrimiento, cuando se carga de amargura, se convierte en indolencia, estado que linda, en un margen incierto, con la melancolía como disposición (y como estado). Y, de algún modo, esta indolencia es *heredera* de la acidia medieval.

La acidia —acedia o accidia— fue un término en boga en la Edad Media, asociado con la pereza y la flojedad, que entrañaba un estado pecaminoso de abandono de los cuidados terrenales. La acedia es una pesadez, una torpeza, una falta de iniciativa, una desgana y una desesperanza en la propia salvación. Por ello la acidia supone un estado pecaminoso, cuya delimitación con lo patológico fue fuente de enardecidos debates.<sup>627</sup> Algunos autores la describen como «una tristeza que nos vuelve mudos, esto es, como una afonía espiritual».<sup>628</sup> Dante, en su *Infierno* de la *Divina Comedia*, sitúa a los afectados de acedia junto a los *vencidos por la ira*.

Mira, hijo mío, el buen maestro empieza,<sup>629</sup>

almas de los vencidos por la ira;

y aun deseo que tengas la certeza

que bajo el agua hay gente que suspira:

hierven por eso el agua y estos limos,

como el ojo te dice, doquier gira.

Dentro del barro dicen: “tristes fuimos

Al aire dulce que del sol se alegra

Con el humo acidioso que tuvimos:

Tristes estamos en la charca negra”.<sup>630</sup>

---

<sup>625</sup> Sobre la música barroca y su relación con la melancolía, véase **RODRÍGUEZ POSTIGO, R. (2003)**.

<sup>626</sup> **FÖLDENYI, L. (2008), p. 196.**

<sup>627</sup> La delimitación entre la acidia y la tristeza convoca una cuestión fundamental de fondo: la borrosa línea que separa la patología del pecado en el pensamiento medieval y renacentista. Los autores que, como Casiano (vivió entre los siglos IV y V) o Gregorio Magno (aproximadamente 540-604), distinguieron la acidia de la tristeza (o de la melancolía, como en el caso de Gregorio) asumían una suerte de diferencia entre el pecado y la patología. Tomás de Aquino (1225-1274) identificó la acidia con la tristeza, pero la diferenció de la pecadora pereza. Sobre el tema, véase *La acedia, neurosis claustal*, **LINAGE CONDE, A. (2003)**.

<sup>628</sup> Así la define Jean Starobinski, **STAROBINSKI, J. (1962), p. 32.**

<sup>629</sup> Virgilio, «el buen maestro», explica a Dante lo que ven en los últimos pasos del quinto círculo del Infierno.

<sup>630</sup> **DANTE ALIGHIERI (2002), tomo 1, p. 56 [Infierno, VII, 115-124].**

En el Renacimiento, sobre todo desde Petrarca, el concepto de acidia se incorporó al de melancolía, aportando y perdiendo a un tiempo su valor original. Pero no se trató de una transformación o revaloración de la acidia medieval en la melancolía renacentista. Antes bien, la acidia se hundió en los cenagosos limos de la melancolía.<sup>631</sup>

Por supuesto, en este caldo cultural el uso de los vocablos “melancolía” y “melancólico” se hizo habitual, adquiriendo un valor coloquial de tristeza cotidiana como estado pasajero. Al mismo tiempo, la melancolía se utilizó como sinónimo general e inespecífico de locura. «Salvo en los textos científicos —exponen Klibansky y sus colegas en *Saturno y la melancolía*— el uso tradicional [de melancolía] tendió cada vez más hacia el sentido subjetivo y transitorio, quedando al cabo tan eclipsado por la nueva concepción “poética” [estado mental temporal de tristeza] que esta última vino a ser el significado normal en el pensamiento y el habla modernos».<sup>632</sup> La posición del *estar melancólico*, como un estado transitorio, no necesariamente patológico, sino engarzado en el devenir de la *normalidad* cotidiana, resultaba impensable en la antigüedad. Sin embargo, desde el ocaso de la Edad Media y, especialmente, a partir del Renacimiento, esta acepción convivió con las versiones de la palabra melancolía como enfermedad y como temperamento. El *estar melancólico* no patológico implicaba una distancia entre la melancolía y la locura. «Petrarca es el primer melancólico consciente —señala Földényi—; lo es porque su melancolía no es una locura».<sup>633</sup>

Por supuesto, la aparición de los nuevos de marcos de referencia y la libertad cultural renacentistas no estaban libres de otros numerosos y muy importantes movimientos culturales, que, en una suerte de sinergia alternante centrífuga-centrípeto, permitieron el desarrollo de lo que hoy consideramos hitos del pensamiento renacentistas. Entre estos *otros* movimientos —pertenecientes al mismo *avance* que los demás— podemos situar la publicación del *Malleus Maleficarum*. En 1484 los monjes dominicos Heinrich Kramer y Jacob Sprenger publicaron en Alemania el *Malleus Maleficarum* —el “martillo de brujas”—, un tratado sobre la caza de *brujas*, que fue reeditado en numerosas ocasiones y tuvo un profundo impacto en los juicios contra las *brujas* en Europa durante más 200 años. Las llamadas *brujas* eran juzgadas

---

<sup>631</sup> La idea dual de acidia procedente de la patrística, es decir, al mismo tiempo pecado mortal y posibilidad de salvación, tuvo un papel muy destacado en su relación con la melancolía, GAMBIN, F. (2008), n. 71, p. 98-99. El valor de la acidia en el periodo bajomedieval y su relación con la melancolía renacentista han sido estudiados con rigor por autores como Roger Bartra y Felice Gambin, BARTRA, R. (2001), p. 156-162 y GAMBIN, F. (2008), p. 97-102, respectivamente.

<sup>632</sup> KLIBANSKY, R. y otros (2006), p. 218.

<sup>633</sup> FÖLDÉNYI, L. (2008), p. 116.

y, a menudo, condenadas por motivos varios que incluían comportamientos y síntomas que muchos médicos de la época atribuían a la melancolía. En el propio *Malleus Maleficarum* se puede leer: «Muchas apariciones fantasmáticas provienen de la enfermedad melancólica en muchos, sobre todo en las mujeres, como se ve en sus sueños y visiones».<sup>634</sup> El *Malleus Maleficarum* incluye varios pasajes que revelan lo que, a nuestros ojos, corresponde con una aguda lectura clínica de la psicopatología:

La imaginación de algunos hombres es tan vívida que ellos creen ver figuras y apariciones en lo que no son sino reflejos de sus pensamientos, y entonces éstos son tomados por apariciones de espíritus malignos o incluso espectros de brujas.<sup>635</sup>

En 1563, el médico luterano Jean Wier (Johann Weyer) publicó en latín el libro titulado *De praestigiis daemonum*,<sup>636</sup> una versión secular del *Malleus Maleficarum*, en el que destacó la relación entre la brujería —por influencia del diablo— y la melancolía. En este libro Wier señala que el diablo «se mezcla muy fácilmente con el humor melancólico, como hallándolo apto y muy cómodo para ejecutar sus imposturas, razón por la cual San Jerónimo dijo muy a propósito que la melancolía es el baño del diablo».<sup>637</sup> La aproximación clínica de Wier a la enfermedad mental estuvo siempre atravesada por la demonología y las ideas de la Inquisición. Sin embargo, ello no impidió que el *De praestigiis daemonum* incluyera excelentes descripciones clínicas que hoy ubicaríamos dentro la esfera de la psicopatología. Uno de los aspectos más destacados de la aproximación de Wier al padecimiento mental es su defensa del valor clínico de las experiencias íntimas de los pacientes. Wier pedía a sus colegas que examinaran «de cerca los pensamientos de las personas melancólicas, sus palabras, sus visiones y sus acciones, por los que reconoceréis hasta qué punto todos sus sentidos están privados por el humor melancólico que ocupa su cerebro».<sup>638</sup> De hecho, Wier pidió con vehemencia que las brujas, a menudo condenadas por la Inquisición, merecerían un tratamiento médico para su melancolía y no un castigo inquisitorial. Gregory Zilboorg, en su *Historia de la psicología médica*, califica a Wier como el «primer psiquiatra clínico y descriptivo» y afirma que Wier fue el primer

---

<sup>634</sup> He tomado la cita del *Malleus Maleficarum* de BARTRA, R. (2001), p. 125, n. 88. Sobre el *Malleus Maleficarum* y su relación con el desarrollo del pensamiento psicopatológico, véanse los capítulos “las hogueras de la Inquisición” de la *Historia de la Psicoterapia* de Jan Ehrenwald, EHRENWALD, J. (1976) p. 105-124, y “El golpe del martillo de brujas” de la *Historia de la psicología médica* de Zilboorg, ZILBOORG, G. (1967), p. 144-174. George Rosen comenta el valor de la brujería en el marco social renacentista que formentó el desarrollo de la psicopatología en ROSEN, G. (1974), p. 20-23.

<sup>635</sup> He tomado la cita del *Malleus* de EHRENWALD, J. (1976), p. 106. La traducción del inglés (del texto de Ehrenwald) al castellano es mía.

<sup>636</sup> Publicado en alemán, la lengua secular del autor, en 1567.

<sup>637</sup> He tomado la cita de Wier de BARTRA, R. (2001), p. 53.

<sup>638</sup> ZILBOORG, G. (1967), p. 224.

médico cuyo mayor interés se dirigió hacia la enfermedad mental y así anunció la aparición de la psiquiatría como especialidad médica.<sup>639</sup>

En este ambiente —aunque no todos los médicos compartieran estas ideas—, la asociación entre la melancolía y lo demoniaco afectó a la clase médica y muchos médicos renacentistas vieron en los síntomas melancólicos la mano del diablo. El mismo Francisco Vallés afirmó que el demonio penetra en el cuerpo desde fuera para excitar la melancolía.

Desde este altozano, la melancolía se asoció con la capacidad profética de adivinar el futuro. Era una idea extendida en el Renacimiento que los sujetos melancólicos poseían el don de la profecía y podían hablar lenguas que en estado de salud les eran desconocidas. Estos poderes de los melancólicos —aceptados tanto entre la clase lego como la culta— fueron, en muchos casos, atribuidos al influjo demoniaco, lo que convirtió a numerosos melancólicos en sospechosos de connivencia con el diablo. El monje Gaspar Ofhuys expuso, a comienzos del siglo XVI, con exquisita elegancia, las dudas acerca del caso de melancolía de Hugo van der Goes: «ciertas personas hablaron de un caso extraordinario de *frenesis magna*, el gran frenesí del cerebro. Otros, sin embargo, le creyeron poseído de un demonio». <sup>640</sup> A pesar de la sonrisa que hoy nos provoca esta disquisición, la existencia o no de estas capacidades y su causa o naturaleza fueron objeto de un copioso e importante debate en el cuerpo médico renacentista y en la propia sociedad de la época. <sup>641</sup>

Por otro lado, la medicina renacentista española, de acuerdo con la corriente *desarabizadora* de la época, volvió la mirada hacia Galeno y despreció las aportaciones de médicos árabes como Avicena o Averroes. <sup>642</sup> El médico andaluz Andrés Velásquez publicó en 1585 el *Libro de la melancolía*, primera obra que trató el

---

<sup>639</sup> Sobre las aportaciones de la obra *De praetigiis daemonum* al desarrollo del pensamiento psicoterapéutico véanse el capítulo “Johann Weyer o el crepúsculo de las brujas” de la *Historia de la Psicoterapia* de Ehrenwald, EHRENWALD, J. (1976), p. 205-208, y el apartado quinto del capítulo “La primera revolución psiquiátrica” de la *Historia de la psicología médica* de Zilboorg, ZILBOORG, G. (1967), p. 206-235.

<sup>640</sup> Sobre el caso de Hugo van der Goes puede consultarse WITTKOWER, R. y M. (2006), p. 109-113.

<sup>641</sup> Valga como ejemplo de presentismo histórico el tono de desdén con que solemos contemplar aquel debate. Médicos de prestigio de la época, como Juan Huarte de San Juan o Andrés Velásquez, aceptaron —aunque no sin algunas reservas— la capacidad profética de los melancólicos, y la atribuyeron, por lo general, a la influencia del diablo. Huarte insistió en señalar que no en todos los casos el don profético debía ser atribuido a la acción del diablo, puesto que en muchas ocasiones actuaban en ello causas *naturales*. En la parte final del cuarto capítulo del *Examen de Ingenios*, Huarte expone su opinión sobre las facultades extraordinarias de los frenéticos y defiende una base fisiológica —*natural*— de estas facultades y las atribuye al excesivo calor que afecta al cerebro, HUARTE DE SAN JUAN, J. (2005), p. 308-323 [Capítulo IV]. Sobre este intrincado y apasionante debate, puede consultarse PESET LLORCA, V. (1955). Roger Bartra ofrece un excelente resumen en BARTRA, R. (2001), p. 49-63.

<sup>642</sup> La *desarabización* de la medicina española renacentista fue casi una norma en los comienzos de era moderna. Uno de los más destacados médicos de la época, Francisco Vallés (1524-1592), impulsó con éxito una campaña dirigida a erradicar la enseñanza del *Canon* de Avicena y de la lengua árabe en los estudios universitarios de medicina. Sobre el tema, véase BARTRA, R. (2001), p. 24-31.

tema de la melancolía en lengua vernácula.<sup>643</sup> El doctor Velásquez, en una continuación de las enseñanzas de Galeno, defendió, contra las tesis de Avicena y Averroes, que la tristeza propia de la melancolía era provocada por el color negro del humor que sume en tinieblas el espíritu. Avicena y Averroes se habían permitido disentir de la tesis galénica, argumentando que una cualidad secundaria como el color no puede ser causa de enfermedad ni de síntoma, y sostenían que la tristeza y el miedo melancólicos eran ocasionados por una destemplanza fría y seca del cerebro, sin participación del color negro del humor.<sup>644</sup>

### 1.2.16.15. Melancolía y genialidad en la época del *Quijote*

El Renacimiento trajo consigo la reaparición del hermanamiento entre la melancolía y la genialidad creativa.

¿Por qué todos los que han sobresalido en la filosofía, la política, la poética o las artes eran manifiestamente melancólicos, y algunos hasta el punto de padecer ataques causados por la bilis negra, como se dice de Heracles en los [mitos] heroicos? [...] Tenemos también las historias de Áyax y Belerofonte: el uno perdió totalmente el juicio, mientras que el otro buscaba por morada los lugares desiertos. [...] Entre los héroes es evidente que muchos sufrieron de la misma manera, y entre los hombres de tiempos recientes Empédocles, Platón y Sócrates, y muchos otros hombres famosos, así como la mayoría de los poetas.<sup>645</sup>

Marsilio Ficino, con la publicación de *De vita triplici*, en 1489, vinculó la melancolía aristotélica (relacionada con la genialidad) con la locura platónica, y lo hizo bajo el auspicio del concepto medieval de Dios como artista,<sup>646</sup> rehabilitando así el valor positivo de la melancolía, y favoreciendo el interés entre médicos y escritores por la melancolía.<sup>647</sup>

---

<sup>643</sup> Roger Bartra ha comentado el *Libro de la Melancolía* de Velásquez en un excelente ensayo, **BARTRA, R. (2001), p. 19-150**. Asimismo, recomendando la lectura de los trabajo que Antonio Contreras ha publicado recientemente en *History of Psychiatry* sobre el *Libro de la Melancolía* de Velásquez, **CONTRERAS MAS, A. y otros (2003) y CONTRERAS MAS, A. (2003)**.

<sup>644</sup> Véanse **PESET LLORCA, V. (1960), p. 180, y BARTRA, R. (2001), p. 24-31**.

<sup>645</sup> Se pregunta Aristóteles en el famoso *problema XXX*. El texto ha sido tomado de **KLIBANSKY, R. y otros (2006), p. 42-43**. El *Problema XXX* —trigésimo capítulo de los *Problemata*— fue compilado por la escuela de Aristóteles. Sin embargo, su autoría ha sido ampliamente cuestionada. A este respecto, László Földényi ha señalado que «si bien [el *Problema XXX*] proviene, sin la menor duda, de la pluma de Teofrasto, autor, según Diógenes Laercio, del primer (y desaparecido) libro de la melancolía, la opinión generalizada ha insistido desde la Antigüedad en atribuirlo a Aristóteles», **FÖLDÉNYI, L. (2008), p. 15**.

<sup>646</sup> Sobre el tema recomendando la lectura del capítulo “El genio, la locura y la melancolía” de Rudolf y Margot Wittkower, **WITTKOWER, R. y M. (2006), p. 100-130**.

<sup>647</sup> Ficino hace equivalentes la melancolía y la manía divina. Véase **FÖLDÉNYI, L.F. (2008), p. 118**.

Pese a que esta rehabilitación del hermanamiento entre melancolía y genialidad no siempre fue bien recibida,<sup>648</sup> llegó a convertirse en un *topoi*, un lugar común: los grandes artistas eran considerados melancólicos. Según Boccaccio, Dante era melancólico. Melanchton consideraba que Durero era melancólico. En opinión de Vasari, lo eran Miguel Ángel y Spinelli. Rafael pintó, en *La escuela de Atenas*, a un joven Miguel Ángel sentado en primer plano, en la postura típicamente melancólica: la cabeza gacha, la mano izquierda en la mejilla, la mirada perdida en el suelo.<sup>649</sup>



**FIGURA 17**

Miguel Ángel con actitud melancólica. Fragmento de *La escuela de Atenas*, obra pintada por Rafael Sanzio entre 1509 y 1510. El original está en el Museo Vaticano, Roma

Imagen tomada de:  
[http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:La\\_scuola\\_di\\_Atene.jpg/img/me\\_gs1.jpg](http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:La_scuola_di_Atene.jpg/img/me_gs1.jpg)

La melancolía de los artistas respondía a una disposición melancólica, que se mantenía en un equilibrio precario al borde de la enfermedad melancólica. En esta época se hizo muy popular el aforismo de Séneca «nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit» (no ha habido ningún gran talento sin una mezcla de locura), basado en el *Problema XXX* de Aristóteles.<sup>650</sup> Así, desde Marsilio Ficino la expresión creativa del genio se debatirá entre la exaltación y la desesperación.<sup>651</sup>

<sup>648</sup> Autores como Fadrique Furió Ceriol (1532-1592) o Alonso Martínez de Toledo (1398-1470), consideraban la melancolía como causa de las más abyectas depravaciones y se alejaban de la tesis aristotélica. Sobre el tema, véase **GAMBIN, F. (2008), p. 53-74.**

<sup>649</sup> La relación entre la melancolía y el arte ha suscitado un gran interés desde entonces. Ejemplo de ello es la reciente publicación, en la prestigiosa revista médica *The Lancet*, de un breve artículo sobre este tema, con el título *Melancholy, medicine, and the arts*, **SULLIVAN, E. (2008).**

<sup>650</sup> Séneca atribuye esta frase a Aristóteles. En la frase anterior Séneca apuntó, citando a Platón: «en balde llama a las puertas de la poesía el que es dueño de sí», **SÉNECA (2000), p. 370 [Sobre la tranquilidad del espíritu, 17, 10].**

<sup>651</sup> La relación entre melancolía y genialidad, postulada por Aristóteles en su *Problema XXX*, fue un tema común en la tradición antigua. Su llegada al Renacimiento, gracias a varios autores, especialmente a Marsilio Ficino, fue precedida por un largo, oscuro e incierto tránsito por los misteriosos años del Medievo. Sobre el viaje, desde Aristóteles hasta las postrimerías de la Edad Media, de esta relación genialidad-melancolía, véase **KLIBANSKY, R. y otros (2006), p. 39-135.** Por otro lado, sobre la reaparición de esta idea en el Renacimiento, véanse el capítulo



La relación entre la melancolía y la genialidad implicaba, según la lectura de Ficino, la influencia ambivalente del planeta Saturno. Marsilio Ficino rescató también la tradición astrológica que sitúa la melancolía bajo el signo de Saturno. «El planeta Saturno —escribe Ficino— separa al hombre de los demás, lo dota de inteligencia divina, pero también lo embrutece; lo hace feliz, pero lo convierte también en víctima de miserias extremas».<sup>652</sup> En España, el sevillano Pedro Mexía (1497-1551) recogió y popularizó, a través de su *Silva de varia lección* (1540), esta relación entre Saturno y la melancolía. Y Pedro Mercado, en sus *Diálogos de filosofía natural y moral* (1558), explicó que la influencia de Marte hace a los hombres belicosos, la de Mercurio ingeniosos, la de la Luna flemáticos y la de Saturno melancólicos, a causa de la excesiva sequedad del líquido seminal.<sup>653</sup>

La *amistad* entre las condiciones patológica e *imaginativa* de la melancolía estaba atravesada necesariamente por la disposición de los temperamentos del cuerpo. La formulación del *Problema XXX* parte de una comprensión *física* del temperamento, en la que Aristóteles concede un valor diferencial a la constitución *no patológica* del ser humano. Por ello, defiende una expresión *morbosa* —de base fisiopatológica, en la que se situarían la tristeza y el miedo—, y otra *natural* —de base temperamental, donde se ubicaría la genialidad— de la constitución melancólica.

Los que poseen mucha bilis negra fría se hacen torpes y estúpidos, y en cambio los que poseen mucha bilis caliente son exaltados y brillantes o eróticos o prestos a la ira y al deseo, mientras que algunos se hacen locuaces [...]. Aquellos, sin embargo, en los que el calor excesivo de la bilis se relaja hasta un grado medio, son melancólicos, pero son más racionales y menos excéntricos, y en muchos aspectos superiores a otros, ya sea en la cultura en las artes o en la política [...].

Resumiendo —concluye Aristóteles en su exposición del *Problema*—: al ser variable la acción de la bilis negra, son variables los melancólicos, porque la bilis negra se pone muy caliente y muy fría [...]. Ya que es posible que esta mezcla variable está bien templada y bien ajustada en cierto sentido, es decir, que ahora esté más caliente y luego más fría, o viceversa, según se requiera, debido a su tendencia a los extremos, eso hace que todas las personas

---

“melancholia generosa” de KLIBANSKY, R. y otros (2006), p. 239-267, y las páginas de GARCÍA GIBERT, J. (1997), p. 65-72.

<sup>652</sup> «A Saturno —apunta Ficino en otro lugar— se debe ese talento divino y singular que Aristóteles atribuyó a los melancólicos», FÖLDENYI, L.F. (2008), p. 111. Es más, según Ficino, «dependiendo de la conjunción de Saturno en el momento de nacer, el *melancholicus* será cuerdo y capaz de raras hazañas o enfermo y condenado a la inercia y la torpeza», WITTKOWER, R. y M. (2006), p. 105.

<sup>653</sup> Véase GAMBIN, F. (2008), p. 78. Que Saturno sea un rey/dios destronado y maldito parece tener algo que ver en todo esto.

melancólicas sean personas fuera de lo común, no debido a enfermedad, sino por su constitución natural.<sup>654</sup>

Juan Luis Vives proporciona una explicación fisiopatológica de esta relación. En su estado puro, sin mezcla, la bilis negra invade el cerebro, ofusca los espíritus, embota el ingenio y debilita el cuerpo. Pero si «anda mezclada con los efluvios sutiles y claros engendra habilidad de razón, de juicio, de prudencia y de sabiduría. Tales ingenios profundizan, construyen y descubren muchas cosas con gran lucidez».<sup>655</sup> Por supuesto, en todo esto late una dualidad primordial: la luz y la oscuridad. De la más oscuridad naturaleza humana surge la luz, la creatividad que nos hermana —en una mueca grotesca— con los dioses.

### 1.2.16.16. La melancolía en el *Quijote*

La obra maestra de la melancolía renacentista es el *Quijote*. Cervantes recogió, desde sus comienzos como escritor, la influencia cultural de la melancolía. Su primer libro, *La Galatea* (1585), destila un amable, aunque pesaroso, tono melancólico, acorde con el género pastoril de la novela. *La Galatea* presenta personajes que sufren una suerte de melancolía amorosa, un tema muy al uso de la cultura renacentista. En ellos —en Timbrio, Silerio, o Galercio—, la melancolía aparece como un barniz que tiñe la superficie de sus expresiones sin impregnar su identidad. Se trata de una pose melancólica que en las obras posteriores de Cervantes evoluciona hacia una íntima *melancolización*, una melancolía vivida desde la propia condición humana.<sup>656</sup>

Entre los infortunios causantes de melancolía, Cervantes presta especial atención a la pérdida de libertad y al desengaño vital. Un desengaño que es destino y, al mismo tiempo, punto de partida. Es lo que sucede en el *Quijote*, la historia «de un hijo seco, avellanado, antojadizo y lleno de pensamientos varios y nunca imaginados de otro alguno» [*DQ*, I, prólogo, p. 9], en el que desde el prólogo se anuncia la condición melancólica del personaje —y de la novela misma—, como algo personal e inevitable.

---

<sup>654</sup> He tomado estos fragmentos del *Problema XXX* de KLIBANSKY, R. y otros (2006), p. 48-49 y 53. Sobre la constitución melancólica y la regulación del temperamento según Aristóteles puede consultarse el trabajo de GONZÁLEZ ESCUDERO, S. (1990).

<sup>655</sup> He tomado la cita de Vives de GAMBIN, F. (2008), p. 62-63.

<sup>656</sup> Hago mías las palabras de Javier García Gibert, quien, en su estudio *Cervantes y la melancolía*, afirma que en sus obras Cervantes presenta «no estrictamente a melancólicos sino a seres “melancolizados” por su desdichada condición», GARCÍA GIBERT, J. (1997), p. 86.

El *Quijote* parte de una posición melancólica y pretende, entre otras cosas, el alivio de la melancolía del lector. El “amigo” que visita al autor cuando éste se aventura a escribir el prólogo le aconseja que procure que «leyendo vuestra historia, el melancólico se mueva a risa, el risueño la acreciente, el simple no se enfade, el discreto se admire de la invención, el grave no la desprecie, ni el prudente deje de alabarla» [**DK, I, prólogo, p. 19**]. Años después Cervantes, en el *Viaje del Parnaso* (1614), reafirmó la función curativa, como medio de alivio, del *Quijote*: «Yo he dado en *Don Quijote* pasatiempo / al pecho melancólico y mohíno, / en cualquiera sazón, en todo tiempo».<sup>657</sup>

En el *Quijote* la palabra *melancolía*, en sus diferentes grafías, aparece en más de veinte ocasiones, para describir, entre otros, a don Quijote, a Sancho, a Rocinante o al río Guadiana, contribuyendo así a lograr un *paisaje tonal* melancólico, entre triste y alegre.<sup>658</sup> El poso melancólico del *Quijote* parte de este tono general que tiñe toda la novela y se hace manifiesto en el perfil psicológico del protagonista.

Don Quijote posee un temperamento caliente y seco, adscrito, por diferentes autores, tanto a un carácter colérico como a uno melancólico.<sup>659</sup> Miguel de Unamuno afirma —en su *Vida de Don Quijote y Sancho*— que Alonso Quijano «era pobre, “de complexión recia, seco de carnes, enjuto de rostro, gran madrugador y amigo de la caza”. De lo cual se extrae que era de temperamento colérico, en el que predominan calor y sequedad».<sup>660</sup> Esta interpretación parece justa, puesto que el carácter de don Quijote se ajusta *al dedillo* al tipo colérico que describe Huarte de San Juan en su *Examen de Ingenios*, obra que presumiblemente leyó Cervantes y cuya lectura pudo servirle de inspiración para perfilar a don Quijote. Sin embargo, el mero temperamento colérico no da cuenta de la exaltación de la imaginativa, fuente fisiológica de los delirios quijotescos, ni del declinar hacia la tristeza y la pesadumbre del final de la obra. Se hace necesario introducir el concepto de melancolía, que se adapta sin objeciones al perfil de don Quijote. El colérico don Quijote es también un melancólico. De hecho, no resulta fácil deslindar, sin imponer una moderna lectura categorizadora,

---

<sup>657</sup> CERVANTES, M. (2003d), p. 1025 [*Viaje del Parnaso*, IV].

<sup>658</sup> He tomado la expresión “paisaje tonal” de GARCÍA GIBERT, J. (1997), p. 93. La alegría y la tristeza, íntimamente hermanadas, son el resultado natural de la expresión del deseo que tiñe las páginas cervantinas. La expresión “entre triste y alegre” se lee, en negativo, en la Divina Comedia. Homero, Horacio, Ovidio y Lucano caminan por el Infierno con «expresión ni triste ni alegre» (né trista né lieta), DANTE ALIGHIERI (2002), tomo 1, p. 31 [*Infierno*, IV, 84]. Con respecto a las ocasiones en que aparece el término “melancolía” en el *Quijote*, es necesario apuntar que, en los siglos XVI y XVII, la grafía de “melancolía” no estaba fijada de forma definitiva. En el *Quijote* aparecen seis veces los términos “melancólico”, “melancólica”, o “melancólicos”; una vez “melanconía”; diez veces “melancolía” o “melancolías”; tres “malenconía”; y siete “malencónico”, “malencónicos” o “malencónicas”. Sobre la grafía de “melancolía” en el Renacimiento, véase MARTÍNEZ LORCA, A. (2006).

<sup>659</sup> Tomado de GARCÍA GIBERT, J. (1997), p. 94. Leo Spitzer define a don Quijote como un «melancólico estrafalario», postulando un fondo de temperamento melancólico adquirido.

<sup>660</sup> UNAMUNO, M. (2005), p. 45.

los conceptos renacentistas de *colérico* y *melancólico*. Aunque no actúan como sinónimos, la distinción exige sutilezas y, a menudo, éstas corresponden a una interpretación de la subjetividad de quien padece melancolía o cólera. Sobre este asunto es muy sabrosa la apreciación que emana de un diálogo entre don Quijote y Sancho. Don Quijote envía a Sancho a entregar una carta a Dulcinea, mientras él permanece en Sierra Morena. Tras un divertido intercambio de razones y entretelas, dice don Quijote a Sancho: «a lo que parece, que no estás tú más cuerdo que yo». Y Sancho responde: «No estoy tan loco, mas estoy más colérico» [*DQ*, I, cap. 25, p. 315].

Algunos autores han pretendido que don Quijote fuera colérico en la primera parte y melancólico en la segunda.<sup>661</sup> No resulta fácilmente admisible. La cuestión se simplifica si acudimos a la idea de melancolía adusta. Vimos que Huarte establece que «hay dos géneros de melancolía. Una natural, que es la hez de la sangre, cuyo temperamento es frialdad y sequedad [...]. Y la que se llama *atra bilis* o *cólera adusta*, de la cual dijo Aristóteles que hace los hombres sapientísimos».<sup>662</sup> De este modo, el temperamento de don Quijote correspondería a un tipo colérico, cuyo extremado calor humoral desataría las fuerzas de la imaginativa, una facultad hace que los hombres «se pierdan por leer en libros de caballería, en Orlando, en Boscán, en Diana de Montemayor y otros así».<sup>663</sup> Este calentamiento imaginativo de la bilis amarilla daría paso, por combustión, a la bilis negra que constituye la mencionada melancolía adusta, que resplandece como el azabache y bajo cuyo brillo el alma racional alcanza las más altas cumbres de entendimiento e imaginación.<sup>664</sup>

La mezcla de locura y cordura, de desvarío y razón, tiene una base psicológica en la descripción tipológica de Huarte. Desde esta lectura del *Examen de Ingenios* se puede aducir que don Quijote es un ejemplo de la dualidad *colérico-melancólica*.<sup>665</sup> «Los coléricos, estando en paz —enseña Huarte—, aciertan muy bien a hablar por

---

<sup>661</sup> Lo defiende Mauro Olmeda en OLMEDA, M. (1973), p. 242-261.

<sup>662</sup> HUARTE DE SAN JUAN, J. (2005), p. 374-375 [Capítulo VI].

<sup>663</sup> La cita de Huarte procede de HUARTE DE SAN JUAN, J. (2005), p. 409 [Capítulo VIII]. Como se aprecia, la semejanza con don Quijote no parece azarosa.

<sup>664</sup> Hay que anotar aquí que, a diferencia de la opinión de Furió Ceriol o Santa Cruz, para Huarte de San Juan los melancólicos adustos no son ejemplo de falta de sociabilidad, sino todo lo contrario: representar un tipo de ingenio que renueva el saber de comunidad. Véanse GARCÍA GIBERT, J. (1997), p. 98-99 y GAMBIN, F. (2008), p. 167-171. Por otro lado, sobre la clasificación de la bilis negra, es muy interesante el apunte de Giovan Battista Della Porta, procedente de su *De humana physiognomonia*: «la bilis negra es de dos tipos: una se llama natural y la otra se produce por combustion [adusta]. La natural es la parte más densa y seca de la sangre. La adusta se divide a su vez en cuatro especies: la primera procede de la combustion de la melancolía natural; la segunda, de la sangre más pura; la tercera, de la bilis amarilla y la cuarta de la pituita más salada». He tomado la cita de Della Porta de GAMBIN, F. (2008), n. 21, p. 192.

<sup>665</sup> Claro que Huarte no habló de esta dualidad *colérico-melancólica*, sino que se trata de una interpretación contemporánea. Mauricio de Iriarte fue el primero en llamar la atención sobre la dualidad *colérico-melancólica*.

tener entonces el punto de calor que ha menester la lengua y la buena imaginativa; pero, enojados, sube el calor más de lo que conviene y desbarata la imaginativa».<sup>666</sup>

En este punto no debemos olvidar que en el Renacimiento la distinción entre locura y melancolía era tosca y, las más de las veces, arbitraria. Pedro Mercado, en sus *Diálogos de filosofía natural y moral* (1558), intenta deslindar ambos conceptos y para ello no recurre a lo disparatado o imposible de las creencias de los melancólicos, sino a la violencia ejercida: el melancólico nunca llega a las manos, mientras que el maniaco —el loco— sí. Los melancólicos violentos «ya salen de melancolía y entran en furia y manía», «son los que el vulgo llama locos, y a los que aprisionan y atan en las casas de orates».<sup>667</sup> Así visto, don Quijote podría ser tomado unas veces por melancólico y otras por loco.

Contra la teoría de Huarte, según la cual las personas afectadas de melancolía adusta «juntan grande entendimiento con mucha imaginativa; pero son faltos de memoria»,<sup>668</sup> Cervantes dotó a don Quijote de una memoria portentosa, además de un buen entendimiento y una imaginativa exuberante. De hecho, el comportamiento del hidalgo no podría comprenderse sin su memoria libresca, ahíta de crónicas y nombres caballerescos. Sobre este punto, podemos alegar, siguiendo a Agustín Redondo, que la memoria de don Quijote no es fáctica, sino fantasmática, imaginaria. No sirve para planificar un futuro, sino para recrear un pasado ilusorio.<sup>669</sup>

De otro lado, y al margen de la caracterología médica al uso de la época, don Quijote es un personaje marcado por el desengaño y la infeliz esperanza. Una esperanza compartida con el lector, quien conoce su futilidad e intuye la secreta pesadumbre con que don Quijote asume, en un íntimo registro, su ilusoria urdimbre. Se trata de un desengaño lúcido y atrevido, una aventura “entre triste y alegre”, profundamente melancólica, jalonada por la encarnación delirante —como expresión de lo posible— de los deseos y los miedos.

El Caballero de la triste figura —así lo apoda Sancho y con este nombre don Quijote firmará la carta de amor a Dulcinea— asume su posición melancólica al intuir que no está a la altura del personaje ideal.<sup>670</sup> La realidad quijotesca no basta para

---

<sup>666</sup> IRIARTE, M. (1933), HALKA (1981). El texto entrecomillado, de Huarte, procede de HUARTE DE SAN JUAN, J. (2005), p. 449 [Capítulo X].

<sup>667</sup> Extraído de GAMBIN, F. (2008), p. 89-90.

<sup>668</sup> HUARTE DE SAN JUAN, J. (2005), p. 466 [Capítulo X].

<sup>669</sup> Sobre la melancólica memoria de don Quijote, recomiendo leer el excelente capítulo “Melancolía” de Agustín Redondo, REDONDO, A. (1998), 134-144.

<sup>670</sup> Desde una lectura odontológica, Antonio del Valle y Martín Romero sostienen que Sancho apodó a don Quijote “el caballero de la triste figura” después de que éste fuera apaleado y perdiera varios dientes. El cambio en la conformación del rostro, secundario a la pérdida dentaria, habría inspirado a Sancho, VALLE DEL, A., y ROMERO, M.

realizar los deseos. Los últimos capítulos de don Quijote muestran la exaltación de la penumbra melancólica. Don Quijote renuncia a alcanzar lo que anhela y al hacerlo da por buena una amarga aceptación de la melancolía. «Todos deseaban, pero a ninguno se le cumplían sus deseos: condición de la naturaleza humana».<sup>671</sup>

Don Quijote deseó lo que no podía cumplirse, lo que, de antemano, no debía cumplirse. Esta idea, reconocida desde la antigüedad clásica, atraviesa toda la novela del *Quijote* y casi toda la obra cervantina. «La melancolía –esa levadura divina del arte– invade a Miguel [de Cervantes]. Miguel melancólico es ya el Miguel inmortal», sentencia Arozín.<sup>672</sup>

---

(2008). Cervantes, hijo de un dentista, bien pudo extraer esta imagen de su bagaje biográfico, VALLE DEL, A., y ROMERO, M. (2006). Para una revisión sobre las descripciones anatómicas en el *Quijote*, véase ARRÁEZ-AYBAR, Luis-Alfonso (2006).

<sup>671</sup> CERVANTES, M. (2003c), p. 266-267 [Los trabajos de Persiles y Sigismunda, II, cap. 4].

<sup>672</sup> He tomado la cita de Azorín de GARCÍA GIBERT, J. (1997), p. 138.

## 1.2.17. Los remedios psicoterapéuticos en la medicina y en la sociedad del *Quijote*

La medicina del Renacimiento comprendió el padecimiento mental desde un enfoque somaticista. El somaticismo renacentista parte de una premisa: las enfermedades mentales son enfermedades del cuerpo que alteran la actividad mental.<sup>673</sup> Desde aquí, podemos preguntarnos si la terapéutica renacentista dio cabida a los recursos psicoterapéuticos.

En 1558 el médico andaluz Pedro Mercado publicó los *Diálogos de philosophía natural y moral*. Esta obra incluye una discusión entre un médico, un teólogo y un melancólico. En el sexto diálogo, el médico señala que la melancolía «es una mudança de la imaginación de su curso natural a temor y tristeza hecha por tiniebla y obscuridad de los espíritus claros del cerebro».<sup>674</sup> Pese a la descripción física, el médico Joanicio asegura que la melancolía no se cura sólo con remedios *somáticos*, sino que también requiere «consejos de sabios».<sup>675</sup> Por su parte, el teólogo Basilio se encarga de recordarnos que la confesión sola no es suficiente. Hace falta el amparo de la medicina. De esta manera, Pedro Mercado otorga una visión profundamente dualista al tratamiento de la melancolía: exige atender el cuerpo y al alma, sin descrédito del valor de ninguno de los dos.

Pedro Mercado introduce aquí un concepto fundamental en la curación por la palabra: el valor de compartir experiencias entre aquellos que padecen melancolía. Esta suerte de psicoterapia de grupo *avant la lettre* actúa, según explica Pedro Mercado, debido a que una vez «oídas [las *imaginaciones* de otros melancólicos], juzgarán en ellas desapassionadamente lo que la passion les impide en las suyas propias, y después juzgarán en las suyas lo que sabiamente hovieren juzgado en las ajenas».<sup>676</sup>

Alfonso de Santa Cruz (¿-1577), en su *Diagnotio et cura affectuum melancholicorum*, explica que la enfermedad melancólica amenaza la característica humana por excelencia: la sociabilidad.<sup>677</sup> La recuperación del animal social de Aristóteles y la visión denostada que la modernidad adscribió a la vida solitaria están

---

<sup>673</sup> No asumamos, sin embargo, una sinonimia entre enfermedad mental y enfermedad de la mente. En este punto, hago mías las palabras de Bartolomé Llopis: «las enfermedades llamadas mentales (que no son enfermedades de la mente, como tampoco las enfermedades febriles son enfermedades de la temperatura) provocan una alteración de la actividad mental», LLOPIS, B. (2003), p. 9.

<sup>674</sup> Extraído de GAMBIN, F. (2008), p. 85.

<sup>675</sup> Tomado de BARTRA, R. (2001), p. 55.

<sup>676</sup> Cita de Pedro Mercado extraída de GAMBIN, F. (2008), p. 104.

<sup>677</sup> Véase GAMBIN, F. (2008), p. 110-111.

detrás del planteamiento de Santa Cruz, que apunta de lleno hacia el valor curativo de la palabra. Así, Olivia Sabuco de Nantes (nacida en 1562), en su *Coloquio del conocimiento de sí mismo* (1587), proclama que «la amistad y buena conversación es muy necesaria para la salud del hombre, porque el hombre es animal sociable».<sup>678</sup>

Por su parte, Timothy Bright, en su *Tratado de melancolía*, aúna el tratamiento médico con cierta aproximación psicoterapéutica: «te aportaré el consuelo y el consejo espirituales que mi modesta competencia sea capaz de ofrecer, así como el auxilio médico que requiere tu estado actual».<sup>679</sup>

El pensamiento filosófico del Renacimiento rescató el valor del estoicismo y del epicureísmo. Estas *filosofías terapéuticas* abogaban por proporcionar consuelo a las personas sufrientes. La medida estoica por excelencia —seguida por autores como Montaigne— era la resignación ante el dolor. Esta posición exigía una introspección reflexiva que, desde nuestra lectura, ensalza el valor de lo mental como agente terapéutico. En el marco de la doctrina de las *cosas no naturales*, la medicina renacentista insiste en la necesidad de atender a las necesidades anímicas, como medida de higiene de las pasiones, para eliminarlas o, al menos, atemperarlas. Para ello la medicina renacentista recurre a las filosofías estoica y epicúrea. El propio Vallés señala que «no hay la menor duda de que aquella filosofía —la estoica— que temple los afectos es parte de la medicina, no menos que la que pone medida a la comida y a la bebida». Esto, añade Vallés, «hace que la Retórica venga a ser parte de la Medicina o su auxiliar».<sup>680</sup> De hecho, el tratamiento del padecimiento melancólico exige evitar la ociosidad, en el sentido de evitar la vida sedentaria, no activa. Este remedio, de influencia estoica,<sup>681</sup> llegó a la Edad Media desde autores como Rufo de Éfeso, Galeno o Al-Razí, y alcanzó el Renacimiento con gran predicamento: «no hay mayor causa de melancolía que la ociosidad», sentencia Burton.<sup>682</sup>

Como telón de fondo de las *filosofías terapéuticas* surge el concepto de voluntad, revitalizado en el Renacimiento al amparo del concepto de individualidad. La voluntad constituye un agente del yo frente a las arrebatadoras pasiones que nos hacen enfermar. El triunfo del yo sobre las pasiones supone, de esta manera, una

---

<sup>678</sup> La cita de Sabuco de Nantes ha sido tomada de GAMBIN, F. (2008), n.14, p. 111.

<sup>679</sup> BRIGHT, T. (2004), p. 16. Sin embargo, el planteamiento de Bright emana de un somaticismo esencial, que considera que sólo el cuerpo, pero no el alma, puede corromperse. De este modo, el efecto de las pasiones (cuya sede sería el corazón) «consiste únicamente en importunar al alma por medio de una nefasta disposición del instrumento corporal», BRIGHT, T. (2004), p. 39.

<sup>680</sup> PESET LLORCA, V. (1964), p. 8.

<sup>681</sup> Según Seneca el mejor tratamiento del tedio vital es «mantenerse ocupado en la acción», SÉNECA (2000), p. 334-335 [*Diálogos, sobre la tranquilidad del espíritu*].

<sup>682</sup> BURTON, R. (2006), p. 27.



inestimable conquista terapéutica. De hecho, la palabra —y, con ésta, la psicoterapia verbal— aparece como un agente curativo dentro del régimen dietético. «Hay palabras y conjuros por los que se puede mitigar un dolor», afirma Burton.<sup>683</sup>

Francisco Vallés sostiene que «el lenguaje no está hecho por la naturaleza, sino por las costumbres» y, en este sentido, reivindica la acción *no natural* de la palabra curativa, en contraposición a la acción *natural* del ensalmo. «Para Francisco Vallés, la templanza del alma y la confianza en el médico llegan a través de la palabra, como dieta y como remedio».<sup>684</sup> Pero Vallés rechaza la función curativa, entendida el seno de la dietética, del ensalmo. «Entre la gente vulgar —expone Vallés—, nada más aceptado que con ciertas recitaciones (los españoles dicen *ensalmos*) se curan ciertas enfermedades o todas».<sup>685</sup> En su opinión, la palabra carece de acción médica curativa por su poder *natural*; sólo es activa por su significado, es decir, por la costumbre, que es una acción *no natural*. De esta manera, Vallés rescata el concepto platónico del valor psicoterapéutico de la palabra. En su defensa del uso de curativo de la palabra, Vallés se retrotrae al *Cármides* de Platón. «Platón, en el *Cármides*, en persona de Sócrates, enseña con muchas razones que las enfermedades del alma se curan por ensalmos, y que suprimidas las enfermedades del alma, resulta mucha salud en el cuerpo y se quitan el dolor de cabeza y otros muchos males; pues los ensalmos contienen preclaras razones con las que se da templanza al alma».<sup>686</sup>

Esta rehabilitación renacentista de la acción psicológica de la palabra, germen de la psicoterapia verbal, se asienta en la doble función curativa de la palabra: la primera, y más importante, el poder significativo de la alegoría, y la segunda, la fe que las palabras encienden en el enfermo.

El camino del significado lleva a la Retórica, «pues a este arte corresponde traer, hablando, el ánimo del oyente donde se quiere, ya se trate de infundir amor, temor o pudor, ya de levantar el ánimo». En lo que respecta a la segunda función, la fe —que, en un salto presentista, podríamos equiparar a nuestros contemporáneos sugestión y efecto placebo—, Vallés escribe que «en ocasiones, los ensalmos aprovechan para eliminar enfermedades, a causa de la fe del enfermo. Y ciertamente —continúa Vallés—, así como el temor, la tristeza y el desespero aumentan muchas enfermedades y perjudican a los enfermos, la confianza y la alegría alivian muchas; y la imaginación misma, mediante estos movimientos del alma, quita enfermedades o, al

---

<sup>683</sup> BURTON, R. (2006), p. 274.

<sup>684</sup> PESET, J.L. (2010), p. 60.

<sup>685</sup> PESET LLORCA, V. (1964), p. 9.

<sup>686</sup> He tomado la cita de Vallés de PESET LLORCA, V. (1964), p. 12.

menos, las disminuye». Francisco Vallés insta a la utilización de «los movimientos del alma en la curación de las enfermedades».<sup>687</sup> La esperanza en la curación está relacionada, piensa Robert Burton, con el poder de la sugestión, perteneciente al campo de la facultad imaginativa.<sup>688</sup>

Un recurso habitual, dentro de un marco de tratamiento *higiénico*, fue la recomendación de las conversaciones amenas para alejar el mal melancólico. El médico Agustín Farfán explica en su *Tratado breve de medicina* (1579) que para el alivio de los melancólicos es necesario procurar «conversaciones alegres con que se recreen».<sup>689</sup> Estos ejemplos ilustran a las claras que el uso de *remedios psicoterapéuticos* tuvo su hueco en el seno de la práctica médica renacentista.

Por su parte, la sociedad renacentista incorporó en su bagaje cultural la tradición de los *remedios psicoterapéuticos*. Pero estos no quedaron confinados en el campo de la medicina. Al contrario, su desarrollo alcanzó cotas más altas en los de la teología y la filosofía. Timothy Bright, en su *Tratado de melancolía*, afirma: «te aportaré el consuelo y el consejo espirituales que mi modesta competencia sea capaz de ofrecer, así como el auxilio médico que requiere tu estado actual»,<sup>690</sup> introduciendo una suerte de dualismo entre el consejo espiritual y el auxilio médico. Robert Burton asume esta dualidad cuando reconoce que su «propósito y empeño —al escribir la *Anotomía de la melancolía*— es anatomizar [...] este humor de la melancolía a través de todas sus partes [...]; y todo ello filosófica o médicamente».<sup>691</sup>

En la declinación filosófica y religiosa de este planteamiento, los *usos psicoterapéuticos* disfrutaron de un espacio propio en el seno de la llamada *física espiritual*. La *física espiritual* actuaba como una aproximación teórica y práctica al consuelo y la curación de los padecimientos del alma,<sup>692</sup> y arraigó sobre todo en el seno de los hombres de religión.

El clérigo inglés John Downname, en su obra *Física espiritual para la curación de las enfermedades del alma* (1600), defiende el uso de tres *remedios terapéuticos* para el tratamiento del sentimiento patológico de rabia: el silencio, las respuestas

---

<sup>687</sup> Las citas entrecomilladas, originales de Francisco Vallés, han sido extraídas de PESET LLORCA, V. (1964), p. 13-14.

<sup>688</sup> BURTON, R. (2006), p. 129-137.

<sup>689</sup> Tomado de REDONDO, A. (1998), p. 130.

<sup>690</sup> BRIGHT, T. (2004), p. 16.

<sup>691</sup> BURTON, R. (2006), p. 43.

<sup>692</sup> desde nuestro siglo XXI, la *física espiritual* recuerda bastante a la psicoterapia. David Lederer considera que en la *física espiritual* se pueden rastrear los orígenes conceptuales de la psiquiatría, LEDERER, D. (2003).

comprensivas y cuidadosas, y el consuelo y los buenos consejos.<sup>693</sup> Pedro Canisio (1521-1597), evangelista alemán y futuro santo de la iglesia católica, apodado el *Martillo de los herejes*, insistió en el poder curativo de la confesión —por supuesto, la confesión en el contexto de la ceremonia católica— y apuntó que para el alma afligida la confesión era un remedio mucho más eficaz que cualquier práctica médica. Esta recomendación terapéutica no fue exclusiva de los católicos. Martín Lutero (1483-1546) o Urbano Rieger (1489-1541) defendieron, desde su posición protestante, el valor de la confesión en el consuelo de las almas afligidas. El poeta, filósofo y sacerdote anglicano John Donne (1572-1631) afirmó que la *física espiritual* de la confesión purga los humores pecaminosos.<sup>694</sup>

Así pues, vemos que el valor curativo de la palabra era bien conocido en la sociedad renacentista. Jacques Ferrand, en su *Melancolía erótica* (1623), recuerda que los sabios consejos «son los remedios del alma enferma» y afirma, citando a Esquilo, que «para un temple enfermo los únicos médicos son las palabras».<sup>695</sup>

Como hemos comentado, la melancolía —paradigma del padecimiento mental en el Renacimiento— estaba de *moda* en esa época. El concepto penetró en casi todas las capas sociales, hasta el punto de que era habitual que las personas, más o menos letradas, opinaran sobre los síntomas y el tratamiento de la melancolía. Fray Luis de León (1527-1591), poeta, pensador y religioso agustino, da cuenta de su conocimiento médico de la melancolía, En su *Exposición del Libro de Job*. Así, recoge una enseñanza de Galeno y afirma que aunque «la melancolía sea de muchas diferencias pero en todas es común y general el hacer tristeza y temor; que todos los melancólicos se demuestran ceñudos y tristes, y no pueden muchas veces dar de su tristeza razón, y casi todos los mismos temen y se recelan de lo que no merece ser recelado».<sup>696</sup>

La sociedad renacentista incorporó estos saberes hasta convertirlos en parte del acervo cultural popular. Mucha gente sabía de la existencia de centros especializados para el tratamiento de trastornos mentales. El Hospital de los Inocentes de Valencia, fundado en 1409 e integrado en el Hospital General desde 1512, era un centro bien conocido de asistencia de los locos en la España de la época. Lope de Vega publicó

---

<sup>693</sup> El título original de la obra de Downname es *Spiritual physicke to cure the diseases of the soule, arising from superfluitie of choller, prescribed out of Gods Word*. Tomado de GONZÁLEZ DE PABLO, A. (1994), p. 306.

<sup>694</sup> Tomado de LEDERER, D. (2003), p. 83.

<sup>695</sup> La cita de Jacques Ferrand procede de FERRAND, J. (1996), p. 108. La frase que Océano pronuncia en el *Prometeo encadenado* de Esquilo puede encontrarse en ESQUILO (2000b), p. 286 [*Prometeo encadenado*, 377-378].

<sup>696</sup> La cita de Fray Luis de León procede de la *Exposición del Libro de Job* [6: 4]. La obra de Luis de León puede consultarse en <http://www.cervantesvirtual.com/>. Sobre el tema, véase BARTRA, R. (2001), p. 81-82.

en 1620 una pieza teatral titulada *Los locos de Valencia* en la que se afirma: «Tiene Valencia un hospital famoso, / adonde los frenéticos se curan / con gran limpieza y celo cuidadoso».<sup>697</sup>

La vida contemplativa, el exceso de estudio o la falta de sueño eran considerados causas justificadas de la melancolía. Por ello, a menudo se recurría a prescripciones *higiénicas* para tratar los afectos melancólicos. Santa Teresa de Jesús recomienda, en caso de melancolía, el sometimiento a una estricta obediencia, las ocupaciones en oficios, el poco tiempo de oración, no comer mucho pescado y no padecer excesivo ayuno, pero también considera muy valiosas las palabras cariñosas, como fórmulas de tratamiento de la afección. Vemos en este ejemplo que la palabra curativa forma parte, junto con las medidas *higiénicas*, del *anaquel terapéutico* popular contra la melancolía, a la sombra, probablemente, de la *física espiritual* y sus evoluciones. Sin embargo, Santa Teresa apunta que «si no bastaren palabras, sean castigos: si no bastaren pequeños, sean grandes; si no bastare un mes de tenerlas encarceladas, sean cuatro, que no pueden hacer mayor bien a sus almas».<sup>698</sup> La recomendación de pasatiempos y actividades que evitaran la *ociosidad* fue un recurso aceptado con normalidad en diferentes sectores no médicos de la sociedad.

Las palabras curativas también podían ejercer su poder mediante la expresión escrita. La sociedad de la época contiene buenos ejemplos del recurso de la escritura como *remedio psicoterapéutico*. Michel de Montaigne comenzó a escribir sus *Ensayos* para retirarse de la vida pública como terapia para su propio humor melancólico. Por su parte, Robert Burton dejó dicho: «Escribo sobre la melancolía para estar ocupado en la manera de evitar la melancolía».<sup>699</sup>

Junto al valor curativo de la palabra, la sociedad renacentista aceptó la utilidad de prácticas *curativas* que seguramente hoy adscribiríamos al campo de la magia o explicaríamos recurriendo al efecto de la sugestión. Médicos de prestigio como Huarte de San Juan o Andrés Velásquez reconocieron —aunque no sin ciertas reservas— la capacidad profética de los melancólicos, y la atribuyeron, por lo general, a la influencia del diablo. Sin embargo, Huarte insistió en que no en todos los casos el don profético debía ser atribuido a la acción del diablo, puesto que en muchas ocasiones actúan en ello causas *naturales*, especialmente el excesivo calor que afecta al cerebro.<sup>700</sup> La

---

<sup>697</sup> VEGA, L. (2003), p. 114 [*Los locos de Valencia*, Acto primero, 115-117].

<sup>698</sup> La cita de Teresa de Jesús, del *Libro de las fundaciones*, ha sido extrída de BARTRA, R. (2001), p. 76-77.

<sup>699</sup> BURTON, R. (2006), p. 27.

<sup>700</sup> HUARTE DE SAN JUAN, J. (2005), p. 308-323 [Capítulo IV]. Sobre este intrincado y apasionante debate, puede consultarse el artículo *Las maravillosas facultades de los melancólicos (un tema de Psiquiatría renacentista)*

cuestión suscitó enorme interés en los grupos médicos. Como ejemplo de ello, la publicación en 1606, a cargo del médico Alonso de Freylas de un texto titulado *Si los melancólicos pueden saber lo que está por venir, o adivinar el suceso bueno o malo de lo futuro, con la fuerza de su ingenio, o soñando*.<sup>701</sup> Este interés no fue exclusivo de la medicina, sino que interesó amplios sectores de la sociedad.

El mecanismo que subyace al don profético de los melancólicos parece relacionado con el que permite que la acción de la brujería tenga efecto *terapéutico* por su acción natural. De hecho, los autores del *Malleus maleficarum* (1484) declararon que la brujería puede tener consecuencias tanto negativas como positivas, debido a la influencia mental que las brujas pueden ejercer sobre otras personas. Esta influencia abre las puertas a la aceptación de una suerte de *efecto psicoterapéutico* de los conjuros y hechizos de las brujas.<sup>702</sup>

Desde aquí, con una pirueta conceptual —y asumiendo un elevado nivel de anacronismo histórico— podemos enlazar las intervenciones terapéuticas de las brujas con el efecto del *polvo de simpatía* (*powder of sympathy*). Sir Kenelm Digby (1603-1665), marinero, cortesano y hombre de mundo, recogió una idea de Rudolf Goclenius el Joven (1572-1621) y desarrolló el concepto del *polvo de simpatía* o *bálsamo de las armas* (*weapon salve*).<sup>703</sup> El *polvo de simpatía* es un preparado alquímico a base de sulfato de cobre modificado por la influencia del sol y de la luna (según un complejo procedimiento),<sup>704</sup> al que se atribuye la capacidad de curar heridas o enfermedades a distancia, aplicando, por ejemplo, el remedio en un trozo de tela manchada con la sangre del herido.<sup>705</sup> Digby afirma que este *polvo* cura las heridas cuando se aplica al arma que las había producido. Según él, sus pacientes daban un salto de dolor cuando untaba con el *polvo* el cuchillo con que los habían herido, aunque el paciente se encontrara lejos.<sup>706</sup>

---

de Vicente Peset, PESET LLORCA, V. (1955). Roger Bartra ofrece un excelente resumen sobre el tema en BARTRA, R. (2001), p. 49-63.

<sup>701</sup> Roger Bartra comenta este texto en BARTRA, R. (2001), p. 60.

<sup>702</sup> EHRENWALD, J. (1976), p. 108.

<sup>703</sup> Jan Ehrenwald dedica unas páginas de su *History of Psychotherapy* a la acción *psicoterapéutica* del *polvo de la simpatía*, EHRENWALD, J. (1976), p. 46-47.

<sup>704</sup> La composición del *polvo de simpatía* está sujeta a controversia. Algunos autores, como Harvey Graham (*Historia de la cirugía*, 1939), aseguran que el *polvo de simpatía* contenía partículas de momia, gusanos de tierra, polvos de piedra imán, sesos de cerdo y musgo formado en el cráneo de un ajusticiado (ya fuera muerto o ahorcado) cogido bajo el signo del planeta Venus.

<sup>705</sup> Thomas Joseph Pettigrew (1791–1865), famoso por sus estudios sobre momias egipcias, publicó en Inglaterra, en 1843, un interesantísimo estudio sobre las *Supersticiones conectadas con la historia y la práctica de la medicina y la cirugía* (*Superstitions Connected with the History and Practice of Medicine and Surgery*). En esta obra incluye un capítulo, titulado *Sympathetical cures*, dedicado al *polvo de simpatía* y a su poder curativo. El libro está disponible, con acceso gratuito, en <http://books.google.com>.

<sup>706</sup> Sobre el *polvo simpático*, la medicina magnética y la plausibilidad científica de unas ideas que hoy pudieran suscitar la sonrisa, véase *La Medicina Magnética. Del ungüento armario al polvo simpático de Kenelm Digby* de

Así pues, tanto en la *física espiritual* como en las propias relaciones sociales, la palabra, las relaciones interpersonales y los *usos higiénicos* adquirieron un importante valor psicoterapéutico en el mapa cultural de la sociedad renacentista

## 1.3. VIDA DE MIGUEL DE CERVANTES: NOTAS BIOGRÁFICAS EN SU MARCO HISTÓRICO Y SOCIAL

### 1.3.1. Estudios biográficos de Miguel de Cervantes

Miguel de Cervantes, autor del *Quijote*, nació en Alcalá de Henares en el año 1547, y murió en Madrid en el 1616.

Mucho se ha escrito sobre Cervantes, pero muy poco se conoce de su vida. Miles de páginas y legajos acumulan citas, fechas, nombres, referencias a familiares o amigos, a puertos y ciudades, cavilaciones sobre por qué hizo o dejó de hacer esto o aquello, certezas a medias, titubeos sobre casi todo lo que rodea la vida de Miguel de Cervantes.<sup>707</sup> Por ello, podemos afirmar que su biografía permanece, a pesar de los esfuerzos por esclarecerla, en el zaguán claroscuro que comunica la imaginación con la historia. «Una vida de Cervantes tiene que ser una construcción imaginaria, ficticia, verosímil», escribe Julián Marías. «En rigor —añade Marías— no puede haber una biografía suya [de Cervantes]; solo se puede conocer su vida fragmentariamente, con grandes zonas de sombra, con ignorancias enormes y que afectan a aspectos esenciales».<sup>708</sup>

Lo poco que sabemos de la vida de Cervantes procede de los estudios que se iniciaron en el siglo XVIII con la publicación de la *Vida de Miguel de Cervantes Saavedra* (1737) por Gregorio de Mayans y Siscar.<sup>709</sup> Después de esta obra han aparecido muchas otras, sobre todo a partir de la celebración del tercer centenario de la publicación del *Quijote* en 1905 y, en los últimos años, de los fastos conmemorativos del cuarto centenario en 2005.<sup>710</sup>

---

<sup>707</sup> «Hacer una biografía de Cervantes. Esto se ha hecho muchas veces, quizá demasiadas —escribe Julián Marías—, pero a última hora hay que confesar que sabemos poco de Cervantes», **MARÍAS, J. (1990), p. 9.** Andrés Trapiello resume así el estado de la cuestión: «Sabemos más de la intimidad de don Quijote que de la de su autor. Cervantes tiene, creo yo, tantas vidas como las que de él circulan, y se cuentan por cientos», **TRAPIELLO, A. (2005), p. 18.**

<sup>708</sup> **MARÍAS, J. (1990), p. 10 y 12.**

<sup>709</sup> **MAYANS Y SISCAR, G. (1972).**

<sup>710</sup> Entre las biografías de Cervantes merece la pena consignar, por interés del lector, las siguientes: la *Vida de Miguel de Cervantes Saavedra* de Juan Antonio Pellicer y Saforcada (Madrid, 1800), la *Vida de Miguel de Cervantes Saavedra escrita e ilustrada con varias noticias y documentos inéditos pertenecientes a la historia y literatura de su tiempo* de Martín Fernández de Navarrete (Madrid, 1819), **FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, M. (2005)**, los *Documentos*

Las siguientes páginas de esta tesis incluyen un resumen de la vida de Cervantes. Asimismo, el Apéndice 1 ofrece un esquema de los principales acontecimientos de la vida del escritor y de su contexto histórico y social.

### 1.3.2. Retratos de Cervantes

El estudio de la biografía de Cervantes invita a preguntarnos cómo fue su rostro, de qué color sus ojos, qué transmitía su mirada. Cervantes esbozó su retrato cuando «al cincuenta y cinco de los años gano por nueve más y por la mano».<sup>711</sup> En el prólogo a las *Novelas Ejemplares*, el escritor comenta que Juan de Jáuregui pintó su retrato,<sup>712</sup> y, a continuación, se dibuja a sí mismo en un *autorretrato*.

Este que véis aquí, de rostro aguileño, de cabello castaño, frente lisa y desembarazada, de alegres ojos y de nariz corva, aunque bien proporcionada; las barbas de plata, que no ha veinte años que fueron de oro, los bigotes grandes, la boca pequeña, los dientes ni menudos ni crecidos, porque no tiene sino seis, y éstos mal acondicionados y peor puestos, porque no tienen correspondencia los unos con los otros; el cuerpo entre dos extremos, ni grande, ni pequeño, la color viva, antes blanca que morena; algo cargado de espaldas y no muy ligero de pies; éste digo que es el rostro del autor de *La Galatea* y de *Don Quijote de la Mancha*, y del que hizo el *Viaje de Parnaso*, a imitación del de César Caporal Perusino, y otras obras que andan por ahí descarriadas, y, quizá, sin el nombre de su dueño. Llámase comúnmente Miguel de Cervantes Saavedra. Fue soldado muchos años, y cinco y medio cautivo, donde aprendió a tener paciencia en las adversidades. Perdió en la batalla naval de Lepanto la mano izquierda de un arcabuzazo; herida que, aunque parece fea, él la tiene por hermosa por haberla cobrado en la más memorable y alta ocasión que vieron los pasados siglos, ni esperan ver los

---

*cervantinos hasta ahora inéditos* de Cristóbal Pérez Pastor (Madrid, 1897), **PÉREZ PASTOR, C. (2006)**, la *Información de Miguel de Cervantes de lo que ha servido a S.M. y de lo que ha hecho estando captivo en Argel* de Pedro Torres Lanzas (Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 3ª serie, 1905, p. 345-397), los *Nuevos documentos cervantinos* de Francisco Rodríguez Marín (Madrid, 1914), la biografía *Miguel de Cervantes Saavedra. Reseña documentada de su vida* de James Fitzmaurice Kelly (Oxford, 1917), la biografía *El ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra* de Francisco Navarro y Ledesma, **NAVARRO Y LEDESMA, F. (1999)**, y la *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes Saavedra* de Luis Astrana Marín, **ASTRANA MARÍN, L. (1948-1958)**. En los últimos años han aparecido muchos, casi innumerables, trabajos sobre la vida del escritor alcalaíno. Entre otros, destaco la *Biografía de Miguel de Cervantes: estado de la cuestión* de Víctor Eduardo Munguía (Tesis doctoral), **MUNGUÍA GARCÍA, V. E. (1995)**; el ensayo *En torno a Cervantes* de Guillermo Díaz Plaja, **DÍAZ-PLAJA, G. (1977)**, la *Vida de Cervantes* de Antonio Rey Hazas y Florencio Sevilla, **REY HAZAS, A. y SEVILLA, F. (1995)**, el *Cervantes* de Jean Canavaggio, **CANAVAGGIO, J. (2004a)** y *Las vidas de Miguel de Cervantes* de Andrés Trapiello, **TRAPIELLO, A. (2005)**.

<sup>711</sup> **CERVANTES, M. (2005b)**, p. 52 [*Prólogo al lector, Novelas ejemplares*].

<sup>712</sup> **CERVANTES, M. (2005b)**, p. 50 [*Prólogo al lector, Novelas ejemplares*]. Juan de Jáuregui era un conocido pintor y poeta sevillano (1543-1641), **SIEBER, H. (2005b)**, p. 50, n. 9.



venideros, militando debajo de las vencedoras banderas del hijo del rayo de la guerra, Carlo Quinto, de felice memoria.<sup>713</sup>

La Real Academia Española posee un retrato de un hombre con golilla cuyo autor pudo ser Jáuregui, el mismo que menciona Cervantes. En la parte superior de la pintura se lee: “D. Miguel de Ceruantes Saauedra, y en la inferior: Iuan de Iaurigui. Pinxit. año 1600”.



**FIGURA 18**

Retrato de Miguel de Cervantes, atribuido a Juan de Jáuregui. Real Academia Española, Madrid.

Imagen tomada de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: [http://www.cervantesvirtual.com/bib\\_autor/Cervantes/galeria\\_autor.shtml](http://www.cervantesvirtual.com/bib_autor/Cervantes/galeria_autor.shtml)

Sin embargo, la autenticidad de este retrato de Cervantes ha sido puesta en entredicho.<sup>714</sup> Hoy, la opinión general es que la pintura de Jáuregui que cuelga en la Real Academia Española es obra del falsificador José Albiol y fue pintada a principios del siglo XX.<sup>715</sup>

<sup>713</sup> CERVANTES, M. (2005b), p. 51 [Prólogo al lector, *Novelas ejemplares*].

<sup>714</sup> Riquer, M. D. (2003), p. 97, Sieber, H. (2005b), p. 50, n. 9.

<sup>715</sup> CANAVAGGIO, J. (2007), p. 21, Eisenberg, D. (2000). Sobre este asunto, Harry Sieber cita el siguiente texto de Lafuente Ferrari, perteneciente a *La novela ejemplar de los retratos de Cervantes* (Madrid, 1948), «Llegamos, pues, a la desconsoladora conclusión de que nada nos autoriza, hoy por hoy, a creer que conocemos por vía fidedigna en documento visual alguno la apariencia física de Cervantes», Sieber, H. (2005b), p. 50, n. 9.

### 1.3.3. Nacimiento y primeros años (1547-1553)

Miguel de Cervantes nació en Alcalá de Henares,<sup>716</sup> quizá el 29 de septiembre de 1547, día de San Miguel,<sup>717</sup> y fue bautizado el 9 de octubre en la iglesia de Santa María la Mayor de Alcalá.

Miguel fue el cuarto hijo de Rodrigo de Cervantes y Leonor de Cortinas. El padre de Miguel, Rodrigo de Cervantes, nació en Alcalá de Henares en 1509. A Rodrigo, modesto cirujano, aficionado a la viola y a los caballos, sordo desde la infancia, y buscador itinerante y frustrado de fortuna, tal vez le bastó la lectura de tres libros para hacerse cirujano: «la gramática de Lebrija, la *Práctica de Cirugía* de Juan de Vigo y el tratado *De las cuatro enfermedades* de Lobera de Ávila».<sup>718</sup> Su oficio, cirujano-barbero, era, no obstante, una suerte de artesanía de la pinza, la tenaza y el bisturí, que agrupaba los trabajos de barbero, sacador de muelas, sangrador y reparador de heridas.<sup>719</sup> Rodrigo era el segundo hijo de Juan de Cervantes y Leonor de Torreblanca. Juan de Cervantes, natural de Córdoba, ofició como teniente de corregidor en diferentes pueblos y ciudades de España. Se dice que llevó una vida errabunda, conoció la cárcel,<sup>720</sup> abandonó a su mujer y a su hijo Rodrigo —futuro padre de Miguel—,<sup>721</sup> desempeñó funciones de abogado de la Inquisición y familiar del Santo Oficio —es decir, confidente—, fue acusado de numerosos delitos y pleiteó en distintas ocasiones.<sup>722</sup>

---

<sup>716</sup> No fue hasta mediados del siglo XX cuando se concedió a Alcalá el título de patria de Cervantes. Hasta entonces, la población de origen de Cervantes había sido fuente de largas disputas, entre apasionados dimes y diretes. Esquivias, Alcázar de San Juan, Consuegra, Sevilla, Lucena, Madridejos, Herencia, Madrid, Toledo, Galicia y Alcalá de Henares han sido algunos de los lugares propuestos como cuna de Cervantes. De hecho, Mayans y Siscar, en la primera biografía publicada de Cervantes, en 1737, situó el nacimiento del escritor en Madrid, **MAYANS Y SISCAR, G. (1972), n. 7**. Sobre este tema, véase **TRAPIELLO, A. (2005), p. 25**. Sobre el presunto origen gallego del escritor, tesis propuesta por el fraile benedictino Martín Sarmiento en el siglo XVIII, véase **CORCÉS PANDO, V. (2013), p. 23**.

<sup>717</sup> **CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 44**. Se desconoce la fecha de nacimiento de Cervantes, aunque parece probable que naciera el 29 de septiembre, día de San Miguel, **MUNGUÍA GARCÍA, V. E. (1995), p. 3**. No obstante, no hay consenso sobre esta cuestión; así, Jean Canavaggio sitúa, aunque con dudas razonables, la fecha de nacimiento en la primera semana de octubre de 1547, «vistas las costumbres de una época en que la mortalidad infantil, particularmente elevada, imponía no diferir el bautismo de los recién nacidos», **CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 44**.

<sup>718</sup> **CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 51-78**, **RIQUER, M. D. (2003), p. 35**, **TRAPIELLO, A. (2005), p. 30**.

<sup>719</sup> En el siglo XVI quienes se dedicaban al “arte de curar” estaban separados en tres categorías: los médicos (educados en las facultades de medicina), los cirujanos-físicos (pertenecientes a la cofradía de San Cosme y educados, en algunos casos, en la universidad) y los cirujanos-barberos. Los cirujanos-barberos eran, de estos grupos, los últimos en categoría y estima social, **RAÍCES, R. (1974)**. El oficio de cirujano-barbero ha sido considerado un precursor histórico del de dentista. Sobre este tema y su relación con el oficio de Rodrigo de Cervantes, véase **DEL VALLE, A. y ROMERO, M. (2006)**.

<sup>720</sup> Juan de Cervantes fue encarcelado en 1531 en la cárcel de Valladolid. Curiosamente, su hijo Rodrigo y su nieto Miguel fueron encarcelados en esta misma prisión en 1552-53 y 1605, respectivamente.

<sup>721</sup> Sobre el supuesto abandono de Juan de Cervantes a su mujer y a su hijo, y la influencia de este acontecimiento en la obra del escritor, véase **LICHTENBERG, J.D. (2006)**.

<sup>722</sup> «La vida de don Juan de Cervantes parece sacada de una de las novelas del nieto», escribe Trapiello, **TRAPIELLO, A. (2005), p. 27**.

Rodrigo de Cervantes se casó con Leonor de Cortinas, hija de labradores asentados en Arganda. Rodrigo y Leonor, cosa inusual en aquella época, sabían leer y escribir. Los recién casados iniciaron su convivencia en Alcalá de Henares. En poco más de 12 años nacieron los siete hijos de la pareja: Andrés (1543, murió a los pocos meses), Andrea (1544), Luisa (1546), Miguel (1547),<sup>723</sup> Rodrigo (1550), Magdalena (1553), y Juan (1555).

En abril de 1551, la familia Cervantes se trasladó de Alcalá de Henares a Valladolid. Este viaje inauguró un rosario de mudanzas que, durante quince años, llevaría a la familia de ciudad en ciudad por los caminos de España; vagabundeo que trae a la memoria el que hiciera años atrás Juan, abuelo paterno de Miguel, y el que hará, años más tarde, el propio Miguel de Cervantes.<sup>724</sup>

En Valladolid Miguel estudió sus primeras letras.<sup>725</sup> La ciudad del Pisuerga, sin embargo, no fue amable con la familia. Rodrigo de Cervantes, acusado de una deuda impagada, fue encarcelado durante ocho meses. En 1553, tras la puesta en libertad de Rodrigo, la familia abandonó Valladolid y se dirigió a Alcalá de Henares y, desde allí, a Córdoba.

#### **1.3.4. Infancia. Adolescencia. Primeros versos (1553-1568)**

Con unos veinticinco mil habitantes, y rica en contrastes, en pícaros y buscavidas, en tabernas y mesones, Córdoba ofreció a Miguel el rumor del río Guadalquivir, la fascinación del teatro y el primer contacto con el ambiente estimulante que luego recrearía en sus escritos.

Aquí las cosas fueron mejor que en Valladolid. Rodrigo trabajó como cirujano y la situación familiar prosperó. El año de la muerte del abuelo de Cervantes, 1556, se produjo un cambio político de capital importancia en la historia de España: el emperador Carlos abdicó en su hijo Felipe y se retiró al monasterio de Yuste, donde moriría dos años más tarde. Desde 1556, y hasta 1598, Felipe II dirigió los destinos de España y decidió los de medio mundo. El mismo año de la muerte del emperador

---

<sup>723</sup> Sobre por qué Cervantes fue bautizado con el nombre de Miguel, SANTANA SANJURJO, V. (1998), p. 2-3.

<sup>724</sup> Las vidas errabundas y los oficios inciertos del abuelo (Juan), el padre (Rodrigo) y el hijo (Miguel), han llevado a proponer un pasado converso en la familia Cervantes. Sobre el posible origen converso de Cervantes, véanse las tesis favorables de Américo Castro, CASTRO, A. (2002), y las contrarias de Julián Marías, MARÍAS, J. (1990) y Martín de Riquer, RIQUEL, M. D. (2003).

<sup>725</sup> Según RIQUEL, M. D. (2003), p. 36.

Carlos, 1558, falleció también María Tudor, reina de Inglaterra y esposa de Felipe II. Tras la muerte de la Tudor, el trono inglés pasó a manos de Isabel I, iniciándose una etapa de dura enemistad entre España e Inglaterra.

La pista de la familia Cervantes se pierde desde 1557 hasta 1564, año en el que Rodrigo de Cervantes reaparece instalado en Sevilla, como regente de unas casas de alquiler. ¿Qué sucedió entre 1557 y 1564? Es decir, ¿qué fue de Miguel de Cervantes entre los 10 y los 17 años? Asumamos, como se ha hecho en la mayoría de las biografías, que Miguel viajó a Sevilla y vivió allí su adolescencia y sus primeros años de juventud.

Sevilla era, a finales del siglo XVI, la ciudad más importante de España. Con una población de unas ochenta mil personas, y un continuo ir y venir de viajeros, comerciantes, esclavos, y hombres y mujeres de toda condición, Sevilla era «la gran Babilonia de España; centro de contratación universal; meta de aventureros; paraíso de pícaros; lonja de busconas; sueño de ganapanes y poetas; Capua de soldados, y sede de gariteros, comediantes y tahúres».<sup>726</sup>

En la ciudad de la Giralda y el ancho Guadalquivir, Miguel continuó su educación en el colegio de los Jesuitas, donde habría tenido al padre Acevedo como maestro y a Mateo Vázquez, luego secretario de Felipe II, como condiscípulo.<sup>727</sup> Del padre Acevedo, hombre de Dios muy aficionado al teatro, se ha dicho que influyó de forma decisiva en el gusto de Miguel por la literatura y, en particular, por el teatro. De hecho, fue en esta época, cuando Miguel pudo haber asistido por primera vez a alguna representación teatral de una obra de Lope de Rueda.<sup>728</sup>

En 1565 Luisa de Cervantes, hermana de Miguel, ingresó en el convento de la Concepción de Alcalá de Henares, del que llegaría a ser madre superiora, y donde conoció y convivió con Teresa de Jesús.<sup>729</sup>

---

<sup>726</sup> Este retrato de la Sevilla de finales del XVI ha sido tomado de **ESCRIVÁ, V. (1948), p. 27**. Juan Eslava Galán ofrece una divertida y fresca recreación de la Sevilla que conoció Cervantes en **ESLAVA GALÁN, J. (2005)**.

<sup>727</sup> Las pruebas sobre la educación de Cervantes en el colegio de los Jesuitas de Sevilla no son, sin embargo, concluyentes. Véase **CANAVAGGIO, J. (2007), p. 14-15**.

<sup>728</sup> Lope de Rueda regresó a Sevilla en 1564, donde quizá el joven Miguel de Cervantes tuvo la oportunidad de conocerlo en persona. Muchos años más tarde, en 1615, escribiría Cervantes «Tratóse también de quién fue el primero que en España las sacó de mantillas [se refiere a las comedias], y las puso en toldo y vistió de gala y apariencia; yo, como el más viejo que allí estaba, dije que me acordaba de haber visto representar al gran Lope de Rueda, varón insigne en la representación y en el entendimiento. [...] Fue admirable en la poesía pastoril, y en este modo, ni entonces ni después acá ninguno le ha llevado ventaja», **CERVANTES, M. (2005c), p. 7-8 [Ocho comedias y ocho entremeses nuevos nunca representados]**.

<sup>729</sup> Miguel de Cervantes fue un entusiasta admirador de Teresa de Jesús. No es improbable que, por mediación de su hermana Luisa, Miguel hubiera tratado con ella en alguna ocasión. El destino de sus hermanas Andrea y Magdalena terminaría, tras itinerarios bien distintos al de Luisa, también en vida conventual.

Los años de adolescencia y juventud de Cervantes coinciden con importantes acontecimientos políticos y sociales. En 1558 se celebraron autos de fe en Sevilla y Valladolid, en los que fueron ejecutadas alrededor de un centenar de personas acusadas de tendencias heréticas protestantes; unas cien personas que «no está claro si eran luteranos o acaso simplemente erasmistas, cristianos inquietos, deseosos de innovaciones»<sup>730</sup>. Quizá Cervantes asistiera a alguno de ellos. Esta actitud alcanzó el mundo académico ese mismo año, 1559, con la orden de Felipe II instando a los estudiantes españoles matriculados en universidades extranjeras a regresar de inmediato a la península. Recordemos que en 1557 tuvo lugar la batalla de San Quintín, en la que las tropas de Felipe II derrotaron a las de Enrique II de Francia, y en cuya conmemoración se construyó, entre 1563 y 1584, el monasterio de San Lorenzo de El Escorial. En este contexto, la ley que ordenaba el regreso de los estudiantes a España y que pretendía evitar la *contaminación* protestante de los españoles, favoreció el aislamiento cultural de España.<sup>731</sup> Afortunadamente, los lazos entre España y el resto de Europa no llegaron a romperse del todo y se mantuvieron abiertas vías de comunicación entre el sur y el norte de los Pirineos.

La política de Felipe II empeñó un gran esfuerzo en defender la ortodoxia religiosa y la importancia de la limpieza de sangre. Los largos años de Reconquista en los que entre cristianos y musulmanes hubo «lucha pero también comunicación, admiración mutua, a veces amor», gestaron un *espíritu* de «cruzada cotidiana»,<sup>732</sup> de caballería andante de ventas y entretelas, de lucha cotidiana contra el Otro, contra el invasor infiel. Esta identidad, excluyente y plural desde su fundación, es la que promueve, rechaza y, finalmente, dicta un acontecimiento fundamental de la política española de estos años: la expulsión de los moriscos.

En 1566 el rey Felipe II emitió un decreto por el que los moriscos del reino de Granada tuvieron que abandonar su lengua, renunciar a sus costumbres y renegar de sus ritos religiosos. Los moriscos sufrieron una fuerte presión económica, con la obligación de pagar elevados impuestos y ceder sus posesiones a cambio de eximias compensaciones. La noche del día de Navidad de 1568, una facción de la comunidad morisca se levantó en armas e intentó apoderarse de la ciudad de Granada. Comenzó así la rebelión morisca de Las Alpujarras, verdadera guerra civil, que finalizaría en

---

<sup>730</sup> **MARÍAS, J. (1990), p. 36.** Miguel Delibes relata los acontecimientos que precedieron y rodearon los autos de fe de Valladolid en su extraordinaria novela *El hereje*, **DELIBES, M. (2001)**. La celebración de estos autos de fe coincidió con la publicación, en 1559, de la primera edición del *Index Librorum Prohibitorum et Expurgatorum*, índice de libros prohibidos, considerados peligrosos para la fe por la Iglesia Católica.

<sup>731</sup> La reina Isabel I de Inglaterra emitió en 1580 una orden muy similar, por la que prohibía a los ingleses estudiar en universidades extranjeras.

<sup>732</sup> Los dos textos entrecomillados proceden de **MARÍAS, J. (1990), p. 25.**

1571 con la derrota de los moriscos y la orden de expulsión de todos los moriscos del reino de Granada. Don Juan de Austria fue el encargado de dirigir las fuerzas reales de Felipe II contra los moriscos. Este episodio dio comienzo a un período de hostilidad política y social contra la comunidad morisca que devino en la promulgación del decreto de expulsión definitiva de todos los moriscos de España en 1609, firmado por Felipe III.<sup>733</sup>

La etapa sevillana finalizó en 1566, fecha en que la familia aparece establecida en Madrid. Cuando Miguel llegó a las calles de Madrid, ésta era una ciudad pequeña, reciente capital del Reino desde 1561. La poblaban treinta y cinco mil personas, pero no tenía el embrujo, el ritmo trepidante, el río ni el sol de Sevilla. Suponemos que Miguel acusó el cambio. Al cabo de los años, Miguel regresaría muchas veces a Sevilla. Ahora, instalado en Madrid, fue alumno de Juan López de Hoyos, rector del Estudio de la Villa de Madrid y hombre erudito de formación clásica e inspiración erasmista. En esta época Cervantes daría a conocer sus primeros escritos.

### 1.3.5. Los años en Italia. La batalla de Lepanto. La vida de soldado (1569-1575)

A finales de 1569, Cervantes aparece instalado en Roma, como camarero, es decir, asistente de cámara, del joven monseñor y futuro cardenal Giulio Acquaviva.

¿Qué llevó a Miguel hasta Roma? No lo sabemos. Lo cierto es que no regresó a España hasta 1580, once años después de su partida.<sup>734</sup> Una orden de apresamiento «contra un Miguel de Cervantes»,<sup>735</sup> fechada en septiembre de 1569, pudo ser el telón de fondo del repentino cambio de escenario del joven Cervantes. Según esta información, Cervantes hirió en un duelo de espadas a un tal Antonio de Sigura.<sup>736</sup> A consecuencia de ello, la justicia dictó una orden de apresamiento contra Cervantes, éste no se presentó y, tras ser declarado en rebeldía y condenado a que le cortaran la

---

<sup>733</sup> Sobre la expulsión de los moriscos, pueden consultarse, entre otras obras, **CARO BAROJA, J. (1976)**, **LEA, H.C. (2001)** o **BARRIOS AGUILERA, M. (2002)**.

<sup>734</sup> Quizá Cervantes recreó su marcha de Madrid cuando escribió, años después, estos versos incluidos en el *Viaje del Parnaso*: «Adiós, dije a la humilde choza mía; / adiós, Madrid; adiós tu Prado, y fuentes / que manan néctar, llueven ambrosía. [...] / Adiós, hambre sutil de algún hidalgo, / que por no verme ante tus puertas muerto, / hoy de mi patria y de mí mismo salgo», **CERVANTES, M. (2003d)**, p. 1011 [*Viaje del Parnaso*, I].

<sup>735</sup> Esta información fue aportada por primera vez en 1863 por Jerónimo Morán en su *Vida de Cervantes*. El texto completo de la orden de apresamiento puede leerse en **SLIWA, K. (2005)**, p. 350-351.

<sup>736</sup> Algunos autores han insinuado que Miguel de Cervantes actuó en defensa de la reputación de su hermana, **LICHTENBERG, J.D. (2006)**, p. 2.

mano derecha y al destierro, huyó primero a Sevilla y desde allí a Valencia, Barcelona y, finalmente, Roma.<sup>737</sup>

Con el viaje a Italia comenzó la vida independiente y adulta de Cervantes, vida de avatares y aventuras, de alegrías y derrotas. Estos años forjaron el espíritu de Cervantes. «Toda su vida —escribe Julián Marías— se repetirá la misma idea esencial, clave de su interpretación de sí mismo y de los demás: *Tú mismo te has forjado tu ventura*».<sup>738</sup>

Al salir de España, Cervantes era un joven poeta, hambriento de mundo y gran lector de libros de caballerías.<sup>739</sup> Llegó a Roma con veintidós años. Allí entró al servicio del futuro cardenal Giulio Acquaviva, con quien permaneció algo menos de un año. En la segunda mitad de 1570 se alistó en la Armada que se preparaba para luchar contra el Turco. Desconocemos por qué decidió tomar este nuevo rumbo. Es más, los datos sobre el alistamiento militar de Cervantes son contradictorios: las fechas, las ciudades, las compañías en que militó, todo ello permanece envuelto en una bruma de especulación.<sup>740</sup> Lo cierto es que el 7 de octubre de 1571 Cervantes se encontraba a bordo de la galera militar *La Marquesa*, combatiendo en la batalla de Lepanto, «la más memorable y alta ocasión que vieron los pasados siglos, ni esperan ver los venideros».<sup>741</sup>

Los turcos eran la principal amenaza de las naciones cristianas en el Mediterráneo. En julio de 1570 las tropas turcas de Selim II tomaron la isla de Chipre, controlada hasta entonces por la república de Venecia. Los venecianos intentaron negociar con los turcos, pero no alcanzaron un acuerdo satisfactorio. Pronto los venecianos comprendieron que el control turco del Mediterráneo comprometía

---

<sup>737</sup> No sabemos si el «Miguel de Cervantes» perseguido por la justicia es nuestro escritor. Y, aunque así fuera, no sabríamos si Cervantes se marchó de España por ésta o por otra razón. Durante muchos años la explicación de la marcha a Roma descansaba sobre un supuesto encuentro entre Giulio Acquaviva y Cervantes en Madrid en 1568. Acquaviva habría viajado a Madrid para estar presente en los funerales de la reina Isabel, y aquí habría tenido noticia de Miguel, acaso por Mateo Vázquez, antiguo compañero de escuela de Cervantes. Agradado por el joven Cervantes, Acquaviva le habría ofrecido un puesto en su comitiva, y, así, habría partido a Italia. Proponen esta versión, entre otros, **ESCRIVÁ, V. (1948)** y **MARIÁS, J. (1990)**. Sin embargo, no por más *piadosa* ha de merecer más credibilidad esta versión.

<sup>738</sup> **MARIÁS, J. (1990), p. 74**. El verso de Cervantes *Tú mismo te has forjado tu ventura* procede del capítulo cuarto del *Viaje del Parnaso*, **CERVANTES, M. (2003d), p. 1025 [Viaje del Parnaso, IV]**. Este aspecto de la vida de Cervantes merece una breve digresión en el relato. Vasco Díaz Tanco publicó, en 1552, un libro titulado *Los seys aventureros de España, y cómo el uno va a las Indias, y el otro a Italia, y el otro a Flandes, y el otro está preso, y el otro anda entre pleitos, y el otro entra en religión. E cómo en España no hay más gentes destas seis personas sobredichas*. He tomado la información sobre el autor, año de publicación y título de este libro de **TRAPIELLO, A. (2005), p. 49**. Miguel no fue a las Indias, pero sí solicitó un puesto en América en dos ocasiones; estuvo casi siete años en Italia; no fue a Flandes, pero sí lo hizo su hermano Rodrigo; estuvo tres veces preso; anduvo entre pleitos; y, al final de su vida, profesó en la Orden Tercera de San Francisco.

<sup>739</sup> Véase **RIQUER, M. D. (2003), p. 40**.

<sup>740</sup> Sobre el alistamiento militar de Cervantes, véase **CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 89-94**.

<sup>741</sup> **CERVANTES, M. (2005b), p. 51 [Prólogo al lector, Novelas Ejemplares]**.

gravemente sus intereses comerciales. Por ello, promovieron la constitución de una alianza militar entre Venecia, el Vaticano y España para combatir a las fuerzas de Selim II. El Papa Pío V dirigió las conversaciones que condujeron a la creación de una alianza contra los turcos *infieles*.

En la primavera de 1571 se acordó la creación de la *Liga Santa*,<sup>742</sup> y se eligió a Don Juan de Austria (1547-1578), hermanastro del rey Felipe II, para capitanearla. El 23 de agosto de 1571 las naves españolas partieron hacia Mesina, donde se unieron a las fuerzas pontificias y venecianas. Seguramente, Cervantes pasó a engrosar las filas de una de las compañías de Álvaro Bazán, marqués de Santa Cruz. Así llegó a Nápoles, donde se unió a la compañía de Diego de Urbina. De Nápoles fue a Mesina, donde su compañía se reunió con el grueso de las fuerzas de la *Liga Santa*. El espectáculo que ofrecía la flota anclada el puerto siciliano debió de ser impresionante: doscientas ocho galeras y cincuenta y siete fragatas acogían a más de veintiséis mil combatientes, además de otros tantos marineros, galeotes y ayudantes; en total, algo más de ochenta mil personas.<sup>743</sup>



**FIGURA 19**

Fresco de la batalla de Lepanto, de Fernando Bertelli. Museo Histórico Naval de Venecia.

Imagen tomada de la página web del Museo Histórico Naval de Venecia, <http://www.marina.difesa.it/venezia/storia.asp>

El 14 de septiembre de 1571 la flota aliada salió en busca de las naves turcas. A bordo de la galera *Marquesa*, Miguel de Cervantes y su hermano Rodrigo se preparaban para la batalla a las órdenes del capitán Diego de Urbina. Tras tres semanas de navegación, en la madrugada del domingo 7 de octubre, los vigías de las naves de la *Liga Santa* avistaron los barcos de la tropa turca, escondidos en el golfo

<sup>742</sup> Alianza militar compuesta por España, la República de Venecia, los Estados Pontificios, la República de Génova, la Orden de Malta y el Ducado de Saboya.

<sup>743</sup> Los datos sobre la batalla de Lepanto proceden de BARBERO, A. (2011), CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 94-102, CUMPLIDO MUÑOZ, J. R. (2007), JANER, F. (1861), p. 82-83, TRAPIELLO, A. (2005), p. 68-74.



de Lepanto. El ejército turco, liderado por Alí Bajá, contaba con doscientas cincuenta galeras y unos noventa mil hombres. A mediodía, un intercambio de cañonazos anunció el comienzo de una batalla «tan sangrienta y horrible que se hubiera dicho que el mar y el fuego no eran sino uno».<sup>744</sup>

Las descripciones de la batalla evocan una lucha feroz, con combates cuerpo a cuerpo, bajo el fuego de los cañones y los arcabuces, en una sucesión de abordajes y naufragios sin tregua.<sup>745</sup> La batalla se cobró más de 34.000 vidas, unas 9.000 en el bando aliado —incluidas las de 40 soldados de *La Marquesa*— y 25.000 en el turco.<sup>746</sup> Finalmente, a las cuatro de la tarde de ese domingo, día de San Marcos, la victoria de la *Liga Santa* era cosa hecha.

Ese día fue fundamental en la vida de Cervantes. Desde entonces, siempre recordará con emoción y nostalgia las horas de intenso combate en el golfo de Lepanto, en las que cobró una heroica victoria y salió con tres arcabuzazos, dos en el pecho y uno en la mano izquierda. El amanecer del día de la batalla había encontrado a Cervantes con fiebre muy alta, temblando en su camastro, enfermo de malaria. El capitán don Diego de Urbina, viéndolo tan malparado, le dispensó de entrar en batalla. Sin embargo, Cervantes no quiso oír tal cosa y solicitó que se le asignase un lugar desde el que combatir.<sup>747</sup>

Aquel 7 de octubre de 1571 Cervantes, febril y tembloroso, pudo decidir permanecer bajo la cubierta de la galera. Pero optó por subir y tomar partido en la lucha. Es decir, hizo valer su libertad y esta decisión marcó su destino<sup>748</sup>. Después, Cervantes siempre se enorgulleció de ello y se jactó de las heridas ganadas en aquella «facción prodigiosa».<sup>749</sup>

<sup>744</sup> Según un testigo presencial. Citado por Jean canavaggio, CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 99.

<sup>745</sup> El historiador naval José Ramón Cumplido Muñoz imagina así la contienda: «Hubo en el mar tantos muertos y despojos que las naves parecían haber encallado entre cadáveres», CUMPLIDO MUÑOZ, J.R. (2007). Sobre la batalla de Lepanto, véanse, entre otros, CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 94-102, CUMPLIDO MUÑOZ, J.R. (2007), ESLAVA GALÁN, J. (1994), GONZÁLEZ-ALLER HIERRO, J.I. (1998), p. 41-45, o JANER, F. (1861), p. 82-83.

<sup>746</sup> Las cifras proceden de CUMPLIDO MUÑOZ, J. R. (2007).

<sup>747</sup> Gabriel de Castañeda, alférez de la compañía de Urbina y compañero de armas de Cervantes, declaró, unos años después, que el día de la batalla de Lepanto: «El dicho Miguel de Cervantes estaba malo con calentura, y este testigo vio que su capitán [don Diego de Urbina] y otros amigos suyos le dijeron que, pues estaba malo, no pelease y se retirase y bajase debajo de cubierta de la dicha galera [*La Marquesa*], porque no estaba para pelear; y entonces vio este testigo que el dicho Miguel de Cervantes respondió al dicho capitán y a los demás, que le habían dicho lo susodicho, muy enojado, “señores, en todas las ocasiones que hasta hoy en día se han ofrecido de guerra a Su Majestad, y se me ha mandado, he servido muy bien, como buen soldado; y así, agora no haré menos, aunque esté enfermo y con calentura; más vale pelear en servicio de Dios y de Su Majestad, y morir por ellos, que no bajarme so cubierta». El texto procede de la declaración del alférez, compañero de armas de Cervantes en Lepanto. He tomado el fragmento de RÍQUER, M.D. (2003), p. 44-45, aunque el texto completo puede leerse en SLIWA, K. (2005), p. 417-418.

<sup>748</sup> Sobre esta decisión de Cervantes, véase «La opción de Lepanto» de Rosa Rossi, en ROSSI, R. (2000), p. 19-24.

<sup>749</sup> «Que si ahora me propusieran y facilitaran un imposible, quisiera antes haberme hallado en aquella facción prodigiosa que sano ahora de mis heridas sin haberme hallado en ella. Las que el soldado muestra en el rostro y en los

A consecuencia de las heridas recibidas, Cervantes permaneció en el hospital de Mesina desde el 31 de octubre de 1571 hasta abril del año siguiente. Durante esos meses se recuperó completamente de las lesiones del pecho, pero no así de las de la mano izquierda, que quedaría inútil. Ello le hizo merecedor del famoso sobrenombre de *Manco de Lepanto*.

La victoria en Lepanto fue vivida como la última gran cruzada cristiana contra el Islam. La realización de un tema común en los libros españoles de caballería: la defensa de Constantinopla y la derrota del Turco.<sup>750</sup> La conquista, en definitiva, del sueño de los antiguos héroes. Sin embargo, el resultado de la batalla no cambió demasiado el rumbo de los acontecimientos. El Papa Pío V falleció en mayo de 1572. Pronto, los venecianos decidieron pactar la paz con los turcos, a fin de facilitar sus actividades comerciales. A pesar de este pacto, la contienda española contra los turcos continuó unos años más. Las tropas de Don Juan de Austria tomaron Túnez en 1573, aunque un año más tarde la plaza cayó de nuevo en manos turcas. Túnez y La Goleta no pudieron ser defendidas contra una escuadra turca aún mayor que la reunida en Lepanto. El Sultán ensalzó aquella victoria por todo el Islam como su triunfo definitivo y, a partir de aquel momento, la guerra en Europa y en el Atlántico recabó más atención por parte de Felipe II, por lo que el norte de África cayó poco a poco en el olvido. A la postre, la batalla de Lepanto cerró el capítulo de la guerra naval en el Mediterráneo.

Al abandonar el hospital, Cervantes continuó con su vida de soldado. Participó en las campañas navales que dirigió don Juan de Austria en Corfú y Modón. En octubre de 1573, tomó parte en la conquista de Túnez y de su fortaleza, La Goleta. Sin embargo, no llegó a participar en la fallida defensa de La Goleta, pérdida que Cervantes recordaría con amargura de boca del Cautivo del *Quijote*.<sup>751</sup>

En otoño de 1574, ya perdidas Túnez y La Goleta, Cervantes recibió un pago atrasado en el que se le menciona como «soldado aventajado». Pasó el otoño y parte del invierno de ese año en Sicilia. Después, y hasta septiembre de 1575, vivió en Cerdeña, Génova y, sobre todo, Nápoles. Quizá aquí, en Nápoles, entró en contacto con los círculos literarios y frecuentó a poetas y otros artistas.

---

pechos, estrellas son que guían a los demás al cielo de la honra, y al de desear la justa alabanza», escribe Cervantes en el prólogo a la segunda parte del *Quijote*, *DQ, II, prólogo, p. 673-674*.

<sup>750</sup> El tema de la defensa de Constantinopla y la derrota de los turcos en los libros de caballería, y su relación con la victoria de la batalla de Lepanto, es desarrollado por **RIQUER, M.D. (2003), p. 44-49**.

<sup>751</sup> El Cautivo recita dos sonetos —«Almas dichosas, que del mortal velo» y «De entre esta tierra estéril, derribada»— que recuerdan la pérdida de La Goleta; véase *DQ, I, cap. 40, p. 503-504*.

Italia marcó profundamente al escritor. Toda su vida la recordaría. «En Italia encuentra Cervantes a la vez la incitación y el sosiego, la aventura y la armonía, la sed y el agua».<sup>752</sup> Las obras cervantinas están llenas de evocaciones de la vida en Italia, de elogios y alabanzas de sus ciudades y sus gentes, «de la vida libre de soldado y de la libertad en Italia».<sup>753</sup> Algunos han aventurado que en Nápoles Cervantes conoció el amor y que allí tuvo un hijo.<sup>754</sup> Como de costumbre en la biografía de Cervantes, no hay datos que avalen la veracidad de estas suposiciones. En cambio, sabemos que Cervantes admiró la belleza de la ciudad. «Nápoles, ciudad, a su parecer —al del licenciado Vidriera, escribe Cervantes— y al de todos cuantos la han visto, la mejor de Europa, y aun de todo el mundo».<sup>755</sup> En las postrimerías de su vida, ya con sesenta y dos años cumplidos, Cervantes solicitaría, sin éxito, como veremos, formar parte de la comitiva que acompañó al Conde de Lemos a Nápoles.

Desconocemos qué lugares frecuentó durante este tiempo de vida en Italia, qué amigos tuvo, qué amores conoció y por qué, después de varios años de aventuras, decidió embarcarse, en septiembre de 1575, con su hermano Rodrigo, en una galera de regreso a España. Por su parte, durante este tiempo la familia de Cervantes continuó su vida en Madrid. El padre, Rodrigo de Cervantes, se dedicó a los negocios, mientras que Andrea y su hija Constanza se independizaron del hogar familiar y se establecieron por su cuenta.

### 1.3.6. La cautividad en Argel (1575-1580)

A principios de septiembre de 1575 Miguel y su hermano Rodrigo embarcaron en Nápoles en la galera *So/* rumbo a Barcelona. Miguel llevaba consigo cartas de recomendación de don Juan de Austria y del duque de Sessa. Tal vez pretendía reclamar un puesto de capitán de una de las compañías que se preparaban para actuar en Italia. Al menos es lo que declaró unos años después su amigo Gabriel de Castañeda.<sup>756</sup> En todo caso, Cervantes no llegó a tierras españolas. Al menos, no

<sup>752</sup> **MARÍAS, J. (1990), p. 76.** Sobre la huella que Italia dejó en Cervantes, véase **CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 110-115.**

<sup>753</sup> El texto entrecomillado procede de **CERVANTES, M. (1986b), p. 45** [*El licenciado Vidriera, Novelas Ejemplares*].

<sup>754</sup> Víctor Eduardo Munguía escribe, en su biografía de Cervantes, «De unas palabras alusivas de Lauso, uno de los pastores de *La Galatea* (véase **CERVANTES, M. (2003b), p. 106** [*La Galatea, IV*]), tras quien se ocultaría el escritor, se ha deducido la traición de una misteriosa Silena [...]. Se ha llegado a suponer que de esa relación habría nacido un niño, el mismo que Miguel ve aparecer en sueño, en el *Viaje de Parnaso* (véase **CERVANTES, M. (2003d), p. 1046** [*Viaje del Parnaso, VIII*]), y al que reencuentra emocionado», **MUNGUÍA GARCÍA, V. E. (1995), p. 74-75.**

<sup>755</sup> **CERVANTES, M. (1986b), p. 50** [*El licenciado Vidriera, Novelas Ejemplares*].

<sup>756</sup> La declaración de Gabriel de Castañeda, realizada a petición de Rodrigo de Cervantes, padre de Miguel, cuando éste estaba preso en Argel, puede leerse en **SLIWA, K. (2005), p. 418.**

hasta el año 1580, cinco después de su partida de Nápoles. La galera *Sol* fue apresada frente a las costas catalanas por unos corsarios berberiscos, liderados por Arnaute Mamí. Tras una breve escaramuza, en la que perdieron la vida el capitán de la galera y algunos marineros, los supervivientes fueron hechos prisioneros y trasladados a Argel.

¿Qué sintió Cervantes cuando divisó las torres de Argel? Tal vez lo mismo que Saavedra, el personaje de *El trato de Argel*:<sup>757</sup>

Cuando llegué cautivo y vi esta tierra  
tan nombrada en el mundo, que en su seno  
tantos piratas cubre, acoge y cierra,  
no pude al llanto detener el freno,  
que, a pesar mío, sin saber lo que era,  
me vi el marchito rostro de agua lleno.<sup>758</sup>

Una vez en la ciudad, Cervantes cayó en manos del lugarteniente de Arnaute Mamí, un renegado de origen griego llamado Dalí Mamí y apodado *El Cojo*. Dalí Mamí, a la vista de las cartas de recomendación que portaba Cervantes, consideró que era persona de importancia y fijó su rescate en 500 ducados de oro, cantidad muy por encima de la habitual.

Comenzó así un período de cinco años de cautiverio, jalonados por al menos cuatro intentos fallidos de fuga. Cervantes descubrió en Argel una ciudad próspera, bulliciosa, llena de contrastes, de diferentes razas y lenguas, que contaba con unos ciento cincuenta mil habitantes, de los que alrededor de veinticinco mil eran cautivos; una ciudad, en suma, más poblada y populosa que Sevilla o Roma. Sin embargo, Argel acogió a Cervantes como un prisionero, un cautivo anhelante de libertad.

Por mediación de unos compañeros en uno de los intentos de fuga, los hermanos Cervantes hicieron llegar información a sus padres de su condición de cautivos en Argel. Con el fin de pagar el rescate de sus hijos, el padre, Rodrigo, trató de agilizar el cobro de un dinero que se le adeudaba. Entretanto, Miguel trabó amistad con otro preso llamado Bartolomeo Ruffino di Chianbery, quien escribió una relación

---

<sup>757</sup> *El trato de Argel* es, tal vez, la primera pieza teatral de Cervantes. Al menos, es la primera de las que se conservan. La obra, escrita poco después de su liberación del cautiverio en Argel, expone varios aspectos de la experiencia de Cervantes en la ciudad africana. Sobre el tema, véase CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 178-186; SEVILLA ARROYO, F. y REY HAZAS, A. (2005), p. 43-44. Utilizo el nombre de *El trato de Argel*, en vez de *Los tratos de Argel*, ya que con este título se conoce la obra. Sin embargo, en la *Adjunta al Parnaso* y en el prólogo a las *Ocho comedias y ocho entremeses*, Cervantes habló de *Los tratos de Argel*, CERVANTES, M. (2003d), p. 1050 [*Viaje del Parnaso, Adjunta la Parnaso*], y CERVANTES, M. (2005c), p. 9 [*Ocho comedias y ocho entremeses nuevos nunca representados, prólogo*], respectivamente.

<sup>758</sup> CERVANTES, M. (2005d), p. 856 [*El trato de Argel*]. Jean Canavaggio considera que Saavedra, personaje de *El trato de Argel*, es un «verdadero *alter ego* del autor», CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 181.

sobre la pérdida de La Goleta. En 1576 Cervantes entregó a Bartolomeo dos sonetos,<sup>759</sup> escritos durante el cautiverio, para que figurasen al frente de su obra.

Las gestiones de Rodrigo de Cervantes para conseguir el dinero necesario para el rescate de sus hijos fueron infructuosas. La madre, Leonor, tomó cartas en el asunto y pidió ayuda al Consejo de la Cruzada. Para aumentar la posibilidad de recibir asistencia económica, Leonor no dudó en mentir, y se declaró viuda. La cosa funcionó y se le concedió un préstamo de sesenta ducados, que entregó a los frailes mercedarios.

Fray Jorge de Olivar, fray Jorge de Ongay y fray Jerónimo Antich, frailes de la Merced, llegaron a Argel en abril de 1577, pero no disponían de suficiente dinero para pagar el alto rescate que Dalí Mamí pedía por Miguel. Informado de esto, Miguel tomó una decisión honrosa y heroica. Renunció a su derecho de primogenitura, y convenció a los religiosos para que rescatasen a su hermano Rodrigo. Finalmente, el 24 de agosto de 1577, los frailes consiguieron la liberación de Rodrigo de Cervantes. De regreso en España, Rodrigo organizó sin tardanza una expedición de rescate para liberar a su hermano. El intento resultó fallido. Pero ello no desalentó a Cervantes. «Jamás me desamparó —dirá el Cautivo en el *Quijote*— la esperanza de tener libertad» [*DQ*, I, cap. 40, p. 506]. La libertad, valor que guió el destino de Cervantes y marcó profundamente su obra, «es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos —dirá, años después, don Quijote a Sancho—; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres» [*DQ*, II, cap. 58, p. 1195]. «No hay en la tierra, conforme mi parecer —afirmará, por su parte, el Cautivo— contento que se iguale a alcanzar la libertad perdida» [*DQ*, I, cap. 39, p. 503].

En España, la familia de Cervantes continuó con la búsqueda de dinero para pagar el rescate de Miguel. En marzo de 1578, Rodrigo *padre* solicitó un «pedimento e interrogatorio de preguntas sobre los servicios de su hijo»<sup>760</sup> para probar que Miguel había sido buen soldado en varias batallas, entre ellas en la de Lepanto. Con este documento pretendía facilitar las labores de rescate de su hijo. El hermano, Rodrigo, recurrió a Mateo Vázquez, antiguo compañero de estudios de Miguel, y ahora secretario de Felipe II. Leonor consiguió reunir trescientos ducados, tras no se sabe qué peticiones y fatigas. Por su parte, las hermanas Andrea y Magdalena aportaron

---

<sup>759</sup> Los sonetos —«Oh cuán claras señales habéis dado» y «Si ansí como de nuestro mal se canta»—pueden leerse en CERVANTES, M. (2003a), p. 1076-1077 [*Poesías sueltas*].

<sup>760</sup> CANAVAGGIO, J. (2004c), p. 285. El documento completo puede leerse en SLIWA, K. (2005), p. 12-14.

cien ducados a la causa. Entretanto, Miguel de Cervantes «se ocupaba muchas veces en componer versos en alabanza de Nuestro Señor y de su bendita Madre y del Santísimo Sacramento y otras cosas santas y devotas, algunas de las cuales comunicó particularmente conmigo y me las envió que las viese».<sup>761</sup>

A consecuencia de sus intentos de fuga, Cervantes fue condenado a diversos castigos. Sin embargo, casi siempre se le perdonó sin que los castigos se llegasen a aplicar. Esta cuestión ha suscitado intensos y apasionados intercambios de opiniones entre los cervantistas. Algunos han propuesto que la actitud heroica y valerosa de Cervantes impresionó al rey Hasán y que por eso le perdonó la vida.<sup>762</sup> Otros sugieren que Cervantes actuó como informador de Agi Morato, enviado del Gran Turco y personaje de importancia Argel.<sup>763</sup> También se ha argumentado que Cervantes salvó su vida por la intercesión de «buenos terceros»<sup>764</sup> o por la codicia del rey de Argel, que no quería perder el dinero del rescate.<sup>765</sup> Algunos se descuelgan con la idea de que Cervantes, durante su estancia en Argel, se convirtió al Islam y fue así perdonado.<sup>766</sup> Recientemente, se ha propuesto la opción de una relación homosexual entre Cervantes y el rey argelino, que explicaría por qué «Hasán Bajá, desmintiendo toda una vida de despiadada crueldad y renegando de ella, no sólo no hizo azotar a Cervantes (y menos empalarlo, como hacía con los reos de intentar la fuga) sino que quiso que se quedara en su casa».<sup>767</sup> Otros cervantistas, menos osados, recogen estas diferentes opiniones, y reconocen, sencillamente, que no sabemos por qué Cervantes recibió este trato. En cualquier caso, hemos de aceptar que la figura de Hasán Bajá caló hondo en Cervantes, ya que aparece en casi todas sus obras.

---

<sup>761</sup> El texto procede de la *Topografía e historia general de Argel*, obra firmada por fray Diego de Haedo que describe la vida de los cautivos en Argel y que incluye algunas anécdotas de la vida de Cervantes en Argel. He copiado este fragmento de CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 142. La autoría de la *Topografía e historia general de Argel* ha dado lugar a una jugosa polémica. Los estudiosos coinciden en reconocer que fray Diego de Haedo no fue su autor. Luis Astrana Marín y otros cervantistas atribuyen la obra a Antonio de Sosa, sacerdote benedictino cautivo con Cervantes en Argel, y amigo suyo. Por el contrario, Daniel Eisenberg aventura otra autoría para la *Topografía*: el mismo Miguel de Cervantes. La hipótesis de Eisenberg puede leerse en EISENBERG, D. (1996).

<sup>762</sup> Véanse, entre otros, CAMPOS, J. (1959), p. 29-31, ESCRIVÁ, V. (1948), p. 87-130.

<sup>763</sup> Agi Morato fue el nombre que Cervantes eligió para el padre de la bella Zoraida en el relato de Cautivo, incluido en la primera parte del Quijote, *DQ*, I, cap. 39-41, p. 493-539. El trabajo de investigación *Cervantes y la Berbería. Cervantes, mundo turco-berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II* amplía este tema, SOLA, E. y DE LA PEÑA, J. F. (1996). Sobre Agi Morato y su relación con Cervantes, véase CANAVAGGIO, J. (2000).

<sup>764</sup> «Hasán Bajá, rey de Argel, se indignó mucho contra el dicho Miguel de Cervantes viendo que le quería llevar á sus caballeros; y así le mandó dar dos mil palos y echallo de entre sus cristianos, y si no le dieron, fue porque hubo buenos terceros». Este texto procede de la declaración de Alonso Aragonés, uno de los testigos de la Información que, a petición del propio Cervantes, se recabó en Argel en 1580 sobre la vida del escritor, SLIWA, K. (2005), p. 467. Recogen esta idea, entre otros, CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 136-137, y TRAPIELLO, A. (2005), p. 96.

<sup>765</sup> SÁNCHEZ, A. (1997), p. 17.

<sup>766</sup> MEDINA, A. (2005).

<sup>767</sup> Rosa Rossi defiende la homosexualidad de Cervantes en *El desafío de Argel*, ROSSI, R. (2000), p. 30. La posible homosexualidad de Cervantes había sido comentada anteriormente por Louis Combet en COMBET, L. (1980).

Durante estos meses de cautiverio, Cervantes mantuvo una lenta y escasa, pero continua, producción poética.<sup>768</sup>

El dinero recogido por los familiares de Cervantes fue entregado a religiosos de la Orden de la Trinidad. Fray Juan Gil y fray Antón de la Bella fueron los trinitarios encargados de viajar a Argel con la misión de rescatar a Miguel de Cervantes. La labor de fray Juan Gil fue encomiable, pues logró rescatar a Cervantes cuando estaba a punto de ser enviado a Constantinopla. Finalmente, tras satisfacer el pago de los quinientos ducados y realizar diligentes gestiones, el 19 de septiembre de 1580, Cervantes fue liberado y el 27 de octubre desembarcaba en la costa española, tras once años de ausencia y cinco de cautiverio.<sup>769</sup>

### 1.3.7. El regreso a España. *La Galatea*. El matrimonio (1580-1587)

A mediados de diciembre de 1580 Cervantes se reencontró con sus familiares. Imaginamos el alborozo, los llantos y las risas, los besos, los abrazos, la alegría desbordada, los emocionantes relatos. Tras la explosión de felicidad del reencuentro, Cervantes se topó con la realidad. La vida en Madrid seguía su rumbo lento y melancólico. El padre, Rodrigo, sordo y cargado de deudas, se dedicaba a negocios no confesados. La madre —seguramente el pilar de la familia— buscaba la manera de devolver el dinero que le habían prestado para pagar el rescate de sus hijos. El hermano, Rodrigo, estaba en Portugal, incorporado al tercio de don Lope de Figueroa. Andrea, vivía con su hija Constanza y, tal vez, con un nuevo *protector*. Magdalena se hacía llamar Magdalena Pimentel de Sotomayor y mantenía relaciones con Juan Pérez de Alcega, escribano de la reina Ana de Austria. Luisa seguía con su vida de religiosa en el convento de las Carmelitas Descalzas de Alcalá de Henares.

Así las cosas, Miguel de Cervantes acudió al Consejo de Castilla para solicitar un puesto en la corte que recompensara sus servicios militares. Como esta demanda no fue satisfecha, decidió entonces llamar a las puertas de Mateo Vázquez, su antiguo

---

<sup>768</sup> En noviembre de 1579, dedicó unas octavas a un compañero de cautiverio, Antonio Veneziano. Las octavas, que comienzan con los versos «Si el lazo, el fuego, el dardo, el puro yelo / que obtiene, abraza, hiela y pone fría el alma vuestra», pueden leerse en la página web del Centro de Estudios Cervantinos de la Universidad de Alcalá de Henares, <http://cervantes.uah.es/poesia/sueltas2.htm#Si%20el%20lazo>.

<sup>769</sup> Sobre la vida de Cervantes durante el período de cautiverio en Argel, véanse ABI-AYAD, A. (1998), ARRABAL, F. (1996), GARCÉS, M.A. (2005), SÁNCHEZ, A. (1997).

compañero y ahora secretario del rey.<sup>770</sup> Felipe II trataba por esas fechas de garantizar por las armas su derecho al trono portugués. Don Sebastián, rey de Portugal, había muerto en 1578. Su sucesor, el cardenal don Henrique, murió en enero de 1580, designando heredero a Felipe II. Sin embargo, en Portugal muchos no estaban de acuerdo con esta medida que, a la postre, implicaba la pérdida de soberanía portuguesa y su subordinación *de facto* a la corona española. El bajo clero y gran parte del pueblo, contrarios a que Felipe II ocupase el trono portugués, proclamaron a don Antonio, prior de Crato, nuevo rey de Portugal. Felipe II decidió intervenir con el ejército y, bajo el mando del duque de Alba, reunió un poderoso ejército que, en poco tiempo, derrotó a las fuerzas de don Antonio. Tras la victoria, Felipe II convocó en Tomar, ciudad situada en el centro de Portugal, a las Cortes portuguesas para prestar juramento ante ellas como rey.

Cervantes viajó entonces a Tomar, con la pretensión de obtener un empleo. No obtuvo un puesto fijo, sino el encargo de una misteriosa misión en Orán, a cuyo cumplimiento se aprestó en seguida. Desconocemos el contenido de su trabajo en el norte de África. Quizá se tratase de una misión diplomática o de una labor de espionaje. A su regreso, Cervantes viajó a Lisboa, donde se hallaba entonces el rey, con la intención, suponemos, de rendir cuentas de su misión y, tal vez, de recibir un nuevo encargo u obtener un puesto definitivo. Sin embargo, pasó el verano, el otoño y el invierno de 1581 en Lisboa, y a comienzos de 1582 encontramos a Cervantes de nuevo en Madrid.

En Madrid, Cervantes retomó el contacto con el ambiente literario de la Corte, donde seguramente coincidió con Pedro Laynez, Francisco de Figueroa, Gálvez de Montalvo, Pedro de Padilla, Juan Rufo, Luis de Vargas Manrique, Gabriel López Maldonado y Lucas Gracián Dantisco. Por estas fechas, Cervantes comenzó, o tal vez continuó, la redacción de *La Galatea*.<sup>771</sup>

Sin embargo, la quietud de la vida madrileña no debió de agradar demasiado a Cervantes. Recién llegado, en febrero de 1582, envió, desde Madrid, una carta dirigida a Antonio de Eraso, miembro del consejo de Indias de Lisboa, solicitando al Consejo

---

<sup>770</sup> Mateo Vázquez ocupaba desde 1573 un puesto en la Corte, al servicio de Felipe II. Pronto Vázquez tomó partido por posiciones cercanas a la Inquisición y la defensa de los estatutos de limpieza de sangre. Desde esta postura, se situó como enemigo de Antonio Pérez, secretario del rey y amante de la duquesa de Éboli. Cuando Antonio Pérez dio muestras de actuar en su propio beneficio y promovió, con el consentimiento del rey, el asesinato en 1578 de Juan Escobedo, secretario de don Juan de Austria, Mateo Vázquez denunció las maniobras de Pérez y contribuyó a su caída. Por tanto, Mateo Vázquez gozaba en 1580 de una posición importante.

<sup>771</sup> En opinión de Luis Astrana Marín, Cervantes comenzó la redacción de *La Galatea*, así como la de *El trato de Argel*, durante su cautiverio en Argel. He tomado esta información de MUNGUÍA GARCÍA, V. E. (1995), p. 92.



que se le concediera alguna de las plazas vacantes en América.<sup>772</sup> La intención de Cervantes parece clara: partir hacia América y dejar atrás la península. ¿Qué le hizo tomar esta decisión? Como tantas otras veces en la vida de Cervantes, no lo sabemos. Pero la cosa no salió como Cervantes esperaba: la solicitud fue denegada.<sup>773</sup>



**FIGURA 20**

Portada de la primera edición de *La Galatea*, publicada en Alcalá de Henares en 1585.

Imagen tomada de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes:  
[http://www.cervantesvirtual.com/bib\\_autor/Cervantes/galeria\\_autor.shtml](http://www.cervantesvirtual.com/bib_autor/Cervantes/galeria_autor.shtml)

Así, dedicó su esfuerzo a rematar la escritura de *La Galatea*. En verano de 1583, la obra estaba finalizada, aunque no salió a la venta hasta marzo de 1585, con el título de *Primera Parte de La Galatea, dividida en seys libros*. *La Galatea* recibió una acogida muy favorable. Fue apreciada en los ambientes literarios, elogiada por un joven Lope de Vega, y leída por el público. El éxito fue tal que cinco años después, en 1590, apareció la segunda edición y, en 1611, se reeditó en París.

*La Galatea*, obra bucólica del género pastoril, inspirada en *La Diana* de Jorge de Montemayor,<sup>774</sup> cuenta las aventuras de varios personajes que se retiran al campo y,

<sup>772</sup> Hace poco más de medio siglo se encontró, en el Archivo General de Simancas, una copia manuscrita de la carta que Cervantes envió a Antonio de Eraso. La carta dice así: «Ilustre señor: El Secretario Valmaseda ha mostrado conmigo lo que yo de la que vuestra merced me había de hacer esperaba, pero ni mi solicitud ni mi diligencia pueden contrastar a mi poca dicha la que he tenido en mi negocio es que el oficio que pedía no se provee por Su Majestad y así es forzoso que aguarde a la carabela de aviso por ver si trae alguno de alguna vacante que todas las que acá habían están ya proveídas según me ha dicho el señor Valmaseda que con muchas veras sé que ha deseado saber algo que yo pudiese pedir. De este buen deseo suplico a vuestra merced dé el agradecimiento en las suyas que merece sólo porque entienda que no soy yo desagradecido. En este ínterin me entretengo en criar a Galatea que es el libro que dije a vuestra merced estaba componiendo. En estando algo crecida irá a besar a vuestra merced las manos y a recibir la corrección y enmienda que yo no le habré sabido dar», SLIWA, K. (2005), p. 550.

<sup>773</sup> No sabemos qué significaban las Indias para Cervantes. Lo cierto es que en el *Quijote* se las menciona como un lugar de aventuras y oportunidades. Sobre el tema, véase LAMAR PRIETO, C. (2007).

<sup>774</sup> *La Diana* de Jorge de Montemayor, publicada en Valencia en 1559, fue salvada del fuego por el cura en el escrutinio de la biblioteca de don Quijote, *DQ*, I, cap. 6, p. 92. El éxito de *La Diana* fue enorme; entre su publicación en 1559 y 1600 aparecieron veintiséis ediciones, sin contar versiones e imitaciones.

convertidos en idílicos pastores, se dedican a cantar sus penas de amor. Algunos lectores han interpretado fragmentos de *La Galatea* en clave de alegoría política.<sup>775</sup>

Pero vayamos paso a paso. Antes de la publicación de *La Galatea*, Cervantes hizo dos cosas fundamentales en su vida: ser padre y casarse.

Una vez concluida *La Galatea*, compuso varias obras de teatro. Cervantes fue siempre un entusiasta defensor del teatro y asiduo visitante de las reuniones de comediantes y autores. Uno de estos lugares de reunión era la taberna de Alonso Rodríguez, en la calle Tudescos de Madrid. El tabernero estaba casado con Ana Franca de Rojas, una joven de veinte años. Suponemos que allí fue donde Cervantes conoció a Ana Franca, con quien comenzó, a principios de 1584, una relación sentimental de la que nacería a finales de año Isabel de Saavedra, única hija del escritor. Desconocemos qué sucedió con esta relación. Resulta, en todo caso, desconcertante, ya que el 12 de diciembre de ese año, 1584, es decir, apenas un mes después del nacimiento de Isabel de Saavedra, Cervantes contrajo matrimonio con Catalina de Palacios Salazar Vozmediano.

Algunos cervantistas han sugerido que Isabel de Saavedra no era hija de Miguel, sino de su hermana Magdalena y de Juan de Urbina, y que Miguel habría asumido la paternidad de la niña para salvar el nombre y, quizá algún dinero, de Magdalena.<sup>776</sup> Como de costumbre en la biografía de Cervantes, la cosa no resulta nada clara.

En diciembre de 1584, Cervantes se casó con Catalina, una muchacha de apenas veinte años ¿Cómo se conocieron Miguel y Catalina? Tal vez Cervantes conoció a Catalina por medio de Juana Gaitán, reciente viuda de Pedro Laynez, escritor y amigo de Cervantes. Juana pidió ayuda a Cervantes para publicar el *Cancionero* inédito de Laynez. Acudió a Esquivias y allí Juana le habría presentado a la joven Catalina. La muchacha aún vestía luto por su padre, fallecido poco tiempo antes. Miguel y Catalina mantuvieron una breve relación de noviazgo, ya que en apenas tres meses se casaron. Después de la boda, Cervantes se trasladó a vivir con su mujer y su suegra a Esquivias, un pequeño pueblo toledano que contaba con ciento

---

<sup>775</sup> Los pastores Larsileo y Australiano ocultarían a Mateo Vázquez y don Juan de Austria, como adversario y defensor, respectivamente, de una colaboración más estrecha entre la monarquía española y la Santa Sede. Naturalmente, desconocemos si esta hipótesis es acertada o no. Lo cierto es que el tono y el tema de *La Galatea* se inscriben en la corriente imperante del gusto literario por el género pastoril en el Renacimiento.

<sup>776</sup> Jean Canavaggio cita a Miguel Herrero García como uno de los defensores de la hipótesis de que Isabel de Saavedra sería hija de Magdalena y Juan de Urbina, CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 189-190.

sesenta y cinco vecinos, muy alejado de los corrales de comedias y del ambiente literario.<sup>777</sup>

La familia Salazar tenía ascendencia judía, debido a su parentesco con los Quijada. Uno de los antepasados de los Quijada, un religioso fallecido hacía más de medio siglo, y con fama de haber sido muy aficionado a los libros de caballería, llamado Alonso Quijada, despertó, a buen seguro, el interés de Cervantes.<sup>778</sup>

Desde la boda, a finales de 1584, y a lo largo de los años 1585 y 1586, Cervantes vivió en Esquivias. No obstante, realizó varios viajes a Madrid, Toledo y Sevilla. ¿A qué se dedicó Cervantes durante este tiempo? Sabemos que en marzo de 1585 Cervantes firmó un contrato con Gaspar de Porres, empresario teatral, por el que se comprometía a entregarle dos comedias a cambio del pago de cuarenta ducados. Estas dos comedias, tituladas *La confusa* y *El trato de Constantinopla*, al igual que otras piezas teatrales que compuso por aquellas fechas, se han perdido.

Compuse en este tiempo [1580-1585, sobre todo a partir del verano de 1583] hasta veinte comedias o treinta, que todas ellas se recitaron sin que se les ofreciese ofrenda de pepinos ni de otra cosa arrojadiza; corrieron su carrera sin silbos, gritos ni barahúndas.<sup>779</sup>

Así las cosas, desde mediados de 1583, tras finalizar la redacción de *La Galatea*, Cervantes se dedicó a la vida de escritor teatral. Entre 1579 y 1582 se abrieron al público madrileño el Corral de la Cruz y el Corral del Príncipe, y la demanda de obras nuevas para representar era creciente. Imaginamos a Cervantes enfrascado en la escritura de comedias, cuya venta le aseguró sustento económico. En aquellos años escribió:

*Los Tratos de Argel, La Numancia, La gran Turquesca, La Batalla Naval, La Jerusalén, La Amaranta o La del Mayo, El Bosque Amoroso, La Única o La Bizarra Arsinda*, y otras muchas de que no me acuerdo —explica Cervantes en la *Adjunta al Parnaso*—; mas la que yo más estimo y de la que más me precio fue y es de una llamada *La Confusa*, la cual, con paz sea dicho, de cuantas comedias de capa y espada hasta hoy se han representado, bien puede tener lugar señalado por buena entre las mejores.<sup>780</sup>

---

<sup>777</sup> He tomado el dato de la población de Esquivias a finales del siglo XVI de MUNGUÍA GARCÍA, V.E. (1995), p. 153, quien, a su vez, lo toma de Astrana Marín.

<sup>778</sup> «Astrana Marín —comenta Víctor Eduardo Munguía— continuó la hipótesis de Rodríguez Marín, quien vio en este familiar el modelo vivo de don Quijote», MUNGUÍA GARCÍA, V.E. (1995), p. 150.

<sup>779</sup> CERVANTES, M. (2005), p. 10 [*Ocho comedias y ocho entremeses, Prólogo al lector*].

<sup>780</sup> CERVANTES, M. (2003d), p. 1050 [*Viaje del Parnaso, Adjunta al Parnaso*]. Desafortunadamente, de las obras escritas en aquella época sólo se han conservado dos de ellas: *El trato de Argel* y *La Numancia*.

El 13 de junio de 1585 murió en Madrid Rodrigo de Cervantes, padre de Miguel. A partir del verano de 1585, Cervantes amplió el radio de sus viajes, con varias visitas a Sevilla, ciudad a la que regresó después de casi veinte años, y donde se dedicó a misteriosos —por desconocidos— asuntos mercantiles. De alguna manera, Cervantes fue poco a poco dejando de lado la escritura. Compuso todavía algún poema; en 1586 ganó el primer premio en las justas poéticas de Zaragoza y, ese mismo año, aparecieron dos poemas suyos al frente del *Cancionero* de López Maldonado. Tras esto, habrá que esperar hasta la publicación del *Quijote*, en 1605, para ver una nueva obra de Cervantes. «Tuve otras cosas en que ocuparme; dejé la pluma y las comedias»,<sup>781</sup> diría al cabo de los años, en el prólogo a las *Ocho comedias*, a modo de descargo o justificación de aquel silencio literario.

Después de varios meses de viajes entre Esquivias, Madrid, Toledo y Sevilla, de idas y venidas y, en fin, de aparente inestabilidad laboral, Cervantes decide, en abril de 1587, instalarse en Sevilla, dejando a su mujer en Esquivias. Seguramente contaba con la promesa en firme de un empleo como comisario de abastos en la ciudad hispalense.

María Estuardo había sido ejecutada el 18 de febrero de 1587. Este acontecimiento encendió la pólvora de la enemistad entre España e Inglaterra. Felipe II decidió entonces poner en práctica la expedición naval contra Inglaterra que, desde hacía algún tiempo, algunos, como Álvaro Bazán, marqués de Santa Cruz, venían reclamando. Comenzaron así los preparativos para la armada naval española, conocida como la Armada Invencible.

Antonio de Guevara, designado comisario general de la provisión de las galeras reales, recibió el encargo de completar la labor de acopio del trigo y el aceite necesarios para los preparativos de la Armada Invencible. Guevara delegó la realización de esta tarea en la región de Andalucía en Diego de Valdivia, quien, estableciendo el centro de operaciones en Sevilla, contrató, a su vez, un grupo de comisarios de abastos, encargados de requisar, de pueblo en pueblo, el trigo y aceite para la expedición. Uno de estos nuevos comisarios de abastos fue Miguel de Cervantes.

Por supuesto, no sabemos por qué aceptó Cervantes este empleo. ¿Estaba cansado de la vida en Esquivias? ¿Anhelaba la vida itinerante? ¿Deseaba pasar más tiempo en Sevilla? ¿Quería un trabajo más estable o mejor remunerado? Sea como

---

<sup>781</sup> CERVANTES, M. (2005c), p. 10 [*Ocho comedias y ocho entremeses nuevos nunca representados, prólogo al lector*].

fuere, en septiembre de 1587, Cervantes aceptó un empleo como comisario real de abastos para la *Armada Invencible*. Comenzó así una etapa de vida errabunda que duraría más de 10 años.

### 1.3.8. La aventura andaluza. Cervantes comisario de abastos y recaudador de impuestos (1587-1600)

Cervantes fijó su residencia en Sevilla aunque, en su labor de comisario de abastos, recorrió los caminos de Andalucía.<sup>782</sup> Su trabajo consistía en incautar el grano de trigo de los habitantes de varias localidades, transportarlo a los almacenes de la Armada, pesarlo y entregarlo a los molinos contratados. Los dueños del trigo recibían el pago por la cantidad incautada una vez que el grano estaba almacenado, por lo que generalmente tenían que esperar varios meses. Es fácil imaginar, por tanto, que estas tareas le depararon ingratos desencuentros. Los dueños del trigo se valían de trampas y añagazas para evitar que se lo incautaran, y Cervantes, como comisario, tuvo que recurrir, más de una vez, a la fuerza para ejecutar la retirada del trigo.

Pronto encontró el primer contratiempo. Los vecinos de Écija adujeron que la mala cosecha de ese año, 1587, les impedía cumplir con la entrega de grano. Cervantes incautó el trigo guardado en las trojes de los terratenientes, incluidos algunos canónigos. La medida indignó a las autoridades eclesiásticas, cuya respuesta fue la excomunión inmediata de Cervantes, ordenada por el vicario general de Sevilla. «Con la iglesia hemos dado, Sancho» [*DQ*, II, cap. 9, p. 759],<sup>783</sup> diría años después don Quijote. Este incidente no desalentó a Cervantes, quien continuó con su actividad de comisario. En diciembre de 1587, un sacristán de Castro del Río se negó a entregar el grano. Cervantes ordenó su encarcelamiento y recibió su segunda excomunión.

---

<sup>782</sup> Hay noticias de su estancia en Sevilla, Écija, La Rambla, Castro del Río, Espejo, Cabra, Córdoba, Granada, Jaén, Montilla, Úbeda, Baeza y Estepa. La vida aventurera de Cervantes durante estos años en Andalucía ha sido novelada por Juan Eslava Galán en *El comedido hidalgo*, libro muy entretenido cuya lectura recomiendo, **ESLAVA GALÁN, J. (2005)**.

<sup>783</sup> Don Quijote se refiere al edificio de la torre de la iglesia de El Toboso. La alusión alberga, sin embargo, una ironía que el saber popular captó muy pronto, convirtiendo esta expresión, con la variante *topado* por *dado*, en frase proverbial para indicar un enfrentamiento con cualquier tipo de autoridad. Véase *DQ*, II, cap. 9, n. 12, p. 759. La excomunión era un recurso adoptado con frecuencia por la Iglesia en aquella época. De hecho, los reyes Carlos V y Felipe II sufrieron excomunión en dos ocasiones. Véase **CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 211**.

Poco después, comenzaron a circular rumores sobre el fracaso de la *Armada Invencible*.<sup>784</sup> Una vez conocida la derrota se iniciaron los preparativos de una nueva campaña militar contra Inglaterra, que finalmente no llegó a realizarse. De momento, Cervantes continuó dedicado al acopio de grano y aceite en la misma región de Andalucía, como parte de los preparativos del nuevo proyecto de expedición militar.

En esta época Cervantes escribió la *Novela del Cautivo*, luego intercalada en la primera parte del *Quijote*.<sup>785</sup> Este relato, que ofrece datos históricos sobre la batalla de Lepanto, la actividad militar de los años siguientes y la vida en cautividad, tiene un fuerte sabor autobiográfico.

Tenemos noticias de que en verano de 1589 Cervantes tomó partido en varios negocios financieros. Algunos cervantistas han conjeturado que Cervantes pudo ganar una importante suma de dinero en juegos de cartas.<sup>786</sup> No sabemos si Cervantes fue o no aficionado al juego, aunque algunos lo dan por seguro.<sup>787</sup>

Los meses de viajes por ciudades, aldeas y caminos, el trato con labradores, con ricos terratenientes y con religiosos prebendados o sin prebendar, los encuentros y desencuentros con unos y con otros, las noches en ventas bulliciosas o en cuartos solitarios, las interminables partidas de cartas, los amores furtivos e inconfesos, la vida, en fin, de intemperie y aventura, estimularon el deseo de Cervantes de explorar nuevos territorios. Eso, al menos, queremos suponer, ya que en mayo de 1590 dirigió una petición al presidente del Consejo de Indias, solicitando al rey Felipe II la concesión de «un oficio en las Indias, de los tres o cuatro al presente están vacantes, que es el uno la contaduría del Nuevo Reino de Granada, o la gobernación de la provincia de Soconusco en Guatemala, o contador de las galeras de Cartagena, o

---

<sup>784</sup> España había depositado grandes ilusiones en su flota naval. Se confiaba en obtener una rápida y fácil victoria sobre las tropas inglesas. La batalla se prolongó durante varios días. Las naves españolas fracasaron en su primera intención de desembarcar en la costa inglesa. Tras varios enfrentamientos la flota española sufrió la pérdida de unos veinte mil hombres y cien navíos. El gasto de la expedición ascendió a cuarenta millones de ducados. En otoño de 1588, la noticia del fracaso de la Armada llegó a España. Aparecieron entonces muchos comentarios sobre la derrota. Uno de los más extendidos acusaba a la climatología adversa del destino de nuestros barcos. «Yo envié a mis naves a pelear contra los hombres, no contra los elementos», se dice que pronunció Felipe II. La frase es hoy considerada apócrifa. Sin embargo, fueron entonces muchas las voces que se levantaron para consolar a la patria tras el desastre. Entre ellas la de Cervantes, quien escribió en 1588 el poema «De la pérdida de la Armada que fue a Inglaterra». Se puede leer en CERVANTES, M. (2003a), p. 1079 [*Poesías sueltas*]. Por otro lado, parece claro que la climatología adversa estuvo lejos de ser la responsable de la derrota española.

<sup>785</sup> Se desconocen las fechas exactas de comienzo y fin de la redacción de la *Historia del cautivo*; Astrana Marín propone 1589 como año central de su escritura, ASTRANA MARÍN, L. (1948-1958), IV, p. 393-395.

<sup>786</sup> Jean Canavaggio así lo sugiere, CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 221-222.

<sup>787</sup> «He oído de refilón cosas muy científicas sobre los "ludópatas" —ha escrito José Jiménez Lozano en *La luz de una candela*—. No sé, pero yo conozco a dos: Cervantes y Dostoievski». Tomado de ROSSI, R. (2000), p. 97.

corregidor de la ciudad de la Paz». <sup>788</sup> Sin embargo, la respuesta de la administración llegó con un fría y decepcionante misiva: «Busque por acá en que se le haga merced».

Debemos reconocer que no sabemos por qué presentó *ahora*, en este momento, una nueva solicitud. Quizá unos meses antes de entregar la petición fue a Esquivias, pasó allí la Navidad, consultó el tema con su mujer Catalina y, entre los dos, proyectaron viajar juntos a América. Es posible. Sea como fuere, un detalle llama la atención en esta solicitud: Cervantes firmó con el nombre de Miguel de Cervantes Saavedra. Por primera vez, que sepamos, empleó este segundo patronímico. La elección de este segundo apellido, en vez del de su madre, Cortinas, ha levantado mucha polvareda especulativa. <sup>789</sup> Este mismo apellido será el que adoptará su hija Isabel de Saavedra.

En verano de 1590, aprovechando un periodo de descanso entre dos comisiones, Cervantes compró varios libros por la elevada suma de quinientos ducados. Los libros en cuestión fueron cuatro libritos dorados de letra francesa y una vida de Santo Domingo. Éste es un dato que ha desconcertado a los biógrafos de Cervantes. Recordemos que quinientos ducados fue la cantidad que los padres mercedarios pagaron por el rescate de Cervantes, tras fatigosas gestiones de sus familiares. ¿Cómo pudo Cervantes disponer de esta cantidad de dinero? Su mujer, acababa de heredar, tras la muerte de su madre, unos doscientos ducados. En caso de que Cervantes empleara este dinero, aún faltarían otros trescientos ducados. Pero, lo más intrigante, ¿por qué Cervantes se gastó tanto dinero en estos libros? <sup>790</sup> Se ha pensado que pudo ser una forma segura de transportar dinero a través de una región poblada de bandidos, o un encargo de terceros, o, quizá, un capricho de bibliófilo. <sup>791</sup> Lo que nos consta es que, tras la recibir negativa a su solicitud de traslado a América y después de la compra de estos libros, Cervantes siguió con su labor como comisario de abastos, recorriendo los caminos de Andalucía.

En septiembre de 1592, Cervantes firmó un curioso contrato. Acordó con el comediante Rodrigo Osorio la entrega de seis comedias «en los tiempos que pudiere» a cambio de 300 ducados. <sup>792</sup> La firma de este contrato podría indicar que Cervantes

---

<sup>788</sup> El texto completo de la solicitud puede leerse en SLIWA, K. (2005), p. 776-778.

<sup>789</sup> Louis Combet atribuye la incorporación del segundo apellido Saavedra a un comportamiento masoquista, COMBET, L. (1980).

<sup>790</sup> Sirva de comparación: el *Quijote* se puso a la venta en 1605 al precio de un ducado y medio.

<sup>791</sup> Sobre la compra de estos libros, véase el texto «Un hecho insólito», incluido en el libro ...y Cervantes de Trapiello, TRAPIELLO, A. (2005), p. 89-94. Daniel Eisenberg considera que Cervantes era un bibliófilo, e imagina el contenido de la biblioteca de Cervantes en EISENBERG, D. (1987).

<sup>792</sup> El contrato por el que Cervantes se comprometió a entregar las comedias a Rodrigo Osorio puede leerse en SLIWA, K. (2005), p. 844-846.

había vuelto a escribir obras de teatro. Sin embargo, todo sugiere que no llegó a entregar las comedias. Desconocemos si las escribió o si, al menos, comenzó a escribirlas. Quizá lo hizo y perdió los manuscritos en alguno de sus viajes. O tal vez nunca empezó a escribir las obras y todo quedó en un contrato en falso, una artimaña o una apuesta fallida en el regreso a las letras. Sabemos, no obstante, que entre 1590 y 1593 Cervantes compuso algunos poemas (dos odas a la *Armada Invencible*, y un romance *La morada de los celos*) y algunas de sus novelas cortas (*Rinconete y Cortadillo*, *El celoso extremeño*).

Lo que hizo a buen seguro es continuar con su trabajo, incautando trigo en los pueblos de Andalucía. Esta labor pronto le deparó nuevos contratiempos. En septiembre de 1593, Cervantes fue acusado de venta ilegal de trigo y encarcelado, a instancias del corregidor de Écija, en Castro del Río. Al cabo de unos días fue liberado bajo fianza, tras la mediación de su nuevo jefe, Pedro de Isunza.

Poco después, el 19 de octubre de 1593, murió en Madrid Leonor de Cortinas, madre de Miguel. Al efecto de estos importantes acontecimientos en la vida de Cervantes se sumó la noticia, recibida en la primavera de 1594, de la finalización de las actividades de incautación de trigo destinadas a aquella segunda expedición militar contra Inglaterra, cuya ejecución se aplazó *sine die*. Cervantes terminó, por tanto, su trabajo como comisario de abastos y, sin oficio reconocido, se reunió con su mujer en Madrid, donde fijaron su residencia.

Madrid recibió a Cervantes sin alharacas. Las vidas de Magdalena, Andrea y Constanza seguían su curso. Fiel a su espíritu inquieto, Cervantes aguantó durante poco tiempo los aires de Madrid y la compañía de su mujer. En seguida, en verano de ese año, 1594, aceptó la misión de dirigirse a Granada y recaudar dos millones de maravedíes en concepto de tasas atrasadas. De esta manera, regresó a los caminos de Andalucía, ahora como recaudador de impuestos. Cervantes recaudó el dinero y lo depositó en casa del banquero Simón Freire de Lima, de Sevilla. Entretanto, continuó escribiendo algún que otro poema. En primavera de 1595 resultó vencedor de una justa poética organizada por los dominicos de Zaragoza para celebrar la canonización de San Jacinto. En otoño de 1597 el banquero Simón Freire de Lima se declaró en bancarrota. Los acreedores del banquero embargaron sus bienes, por lo que Cervantes no pudo recuperar los fondos depositados. Litigó y, al cabo de varios meses de demandas, consiguió que le reembolsaran el dinero depositado correspondiente a la recaudación. Sin embargo, perdió el depósito de su propio dinero.



Las cosas se le complicaron aún más. Gaspar de Vallejo, juez de la Audiencia de Sevilla le imputó el pago de los dos millones de maravedíes recaudados, a pesar de que Cervantes ya había satisfecho este pago. Al menos, así lo sugieren los datos disponibles.<sup>793</sup> Al no poder hacer frente al requerimiento de pago, fue encarcelado en la Cárcel Real de Sevilla.<sup>794</sup>

La cárcel de Sevilla acogía unos dos mil presos y era una pequeña ciudad habitada por grupos de rufianes, infortunados, aventureros y timadores. Cervantes describiría la vida carcelaria en *Rinconete y Cortadillo*.<sup>795</sup> Pero no fue esta la única obra inspirada por la vida en la cárcel. Durante su estancia en esta prisión Cervantes podría haber esbozado la trama del *Quijote*.<sup>796</sup>

El 12 de mayo de 1598 murió Ana Franca, antigua amante de Cervantes y madre de su hija Isabel de Saavedra. En agosto del año siguiente, Isabel, que hasta la muerte de Ana Franca había convivido con ella y después había permanecido al cuidado de un procurador madrileño, entró al servicio de Magdalena de Cervantes, hermana de Miguel.<sup>797</sup>

El 13 de septiembre de 1598 murió Felipe II en el monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Cervantes se encontraba entonces en Sevilla, donde presencié los faustos funerales celebrados en honor del rey fallecido. Este acontecimiento le inspiró el famoso soneto *Al túmulo de Felipe II*: «¡Voto a Dios que me espanta esta grandeza / y que diera un doblón por describilla!, / porque ¿a quién no suspende y maravilla / esta máquina insigne, esta braveza?». <sup>798</sup>

<sup>793</sup> Véase CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 243-244.

<sup>794</sup> Cervantes ingresó en la cárcel en septiembre de 1597. Se desconoce la duración de su estancia en la prisión sevillana. Hay datos que sugieren su salida de la cárcel en diciembre de 1597 o enero de 1598; Astrana Marín, por el contrario, defiende que Cervantes no fue puesto en libertad hasta abril de 1598. Véase CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 249-250.

<sup>795</sup> CERVANTES, M. (2005a) [*Rinconete y Cortadillo*].

<sup>796</sup> Sin embargo, la idea de que el *Quijote* fue *gestado* en una cárcel no deja de ser una mera suposición, basada en una frase del prólogo de la primera parte. «¿Qué podrá engendrar el estéril y mal cultivado ingenio mío, sino la historia de un hijo seco, avellanado, antojadizo y lleno de pensamientos varios y nunca imaginados de otro alguno, bien como quien se engendró en una cárcel, donde toda incomodidad tiene su asiento y donde todo triste ruido hace su habitación?», *DQ, I, prólogo, p. 9*. La mayoría de los biógrafos se han inclinado por la cárcel de Sevilla como lugar de inspiración del *Quijote*. Algunos, por el contrario, defienden a Castro del Rfo, en cuya cárcel estuvo preso unos días en 1592, como cuna del *Quijote*. Otros sitúan la cárcel en Argamasilla de Alba. Por último, lo hay que aducen que la cárcel cervantina no fue cárcel real, sino metafórica. Como de costumbre, no lo sabemos. Sobre el debate en torno a la gestación del *Quijote* en una cárcel, véanse CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 250-254, MUNGUÍA GARCÍA, V.E. (1995), p. 267-270, RÍQUER, M.D. (2003), p. 67, TRAPIELLO, A. (2005), p. 170-173.

<sup>797</sup> Recordemos que algunos autores sugieren que Isabel no era hija de Miguel de Cervantes y Ana Franca, sino de Magdalena y Juan de Urbina.

<sup>798</sup> «¡Voto a Dios que me espanta esta grandeza / y que diera un doblón por describilla!, / porque ¿a quién no suspende y maravilla / esta máquina insigne, esta braveza? / «¡Por Jesucristo vivo! Cada pieza / vale más que un millón, y que es mancilla / que esto no dure un siglo, ¡oh, gran Sevilla!, / Roma triunfante en ánimo y riqueza. / Apostaré que la ánima del muerto, / por gozar este sitio, hoy ha dejado / la gloria, de que goza eternamente.» / Esto oyó un valentón, y dijo: «Es cierto / cuanto dice voacé, seor soldado, / y quien dijere lo contrario, miente». / Y luego, encontinente, / caló el chapeo, requirió la espada, / miró al soslayo, fuese, y no hubo nada.» El poema, «honra

La muerte de Felipe II puso fin al reinado que alumbró la victoria de Lepanto y la derrota de la *Armada Invencible*, que fijó la capital en Madrid y que sentó las bases de la construcción de España como un país moderno. La muerte de Felipe II tiñó de incertidumbre el mapa político español. Se rumorea que en sus últimos días, Felipe II confesó a su consejero Cristóbal de Moura «Dios, que me ha dado tantos Estados, no me ha dado alguien capaz de gobernarlos».<sup>799</sup> De hecho, el reinado de Felipe III inauguró la presencia del valido en el gobierno de España. Así, Felipe III, a diferencia de su padre, que se había ocupado de guiar personalmente el rumbo de la nación, delegó las tareas de gobierno en su valido, el duque de Lerma, hombre que llegó a gozar de un poder casi ilimitado.

Por su parte, Cervantes se dedicó a viajar por Andalucía, ocupados en negocios varios, que desconocemos. En julio de 1600, falleció Rodrigo de Cervantes, hermano de Miguel, en la batalla de las Dunas de Nieuport, en Flandes. ¿Cómo y cuándo se enteró Cervantes de la muerte de su hermano? Imaginamos que esta noticia debió de afectar profundamente al escritor, que había compartido con su hermano muchos de los mejores años de su vida. De hecho, no sabemos qué hizo Cervantes cuando conoció la noticia de la muerte de Rodrigo, pues entre el verano de 1600 y el verano de 1604, fecha en la que está documentada su presencia en Valladolid, le perdemos la pista.

### 1.3.9. Escritura y publicación del *Quijote* (1600-1605)

Suponemos que entre los veranos de 1600 y 1604, Cervantes vivió a caballo entre Toledo, Esquivias y Madrid, dedicado a negocios varios y a la escritura de la primera parte del *Quijote*.

Felipe III, aconsejado por su valido el duque de Lerma, ordenó en 1601 el traslado de la capital del reino de Madrid a Valladolid. La mudanza de la corte afectó a muchos habitantes de Madrid, incluidos los Cervantes, que vieron disminuir el comercio y perder oportunidades laborales. En la primavera de 1603 Andrea de Cervantes, su hija Constanza, su hermana Magdalena y su sobrina Isabel Saavedra se trasladaron a vivir a Valladolid, atraídas por el rumor y el calor de la nueva corte. Cervantes y Catalina se les unieron en el verano de 1604. Ocuparon una casa humilde

---

principal de mis escritos», según lo denominó el propio Miguel de Cervantes, tuvo un éxito inmediato que aseguró su difusión oral y escrita. Sin embargo, no fue editado hasta tiempo después de la muerte del escritor. El texto aquí transcrito ha sido tomado de MICÓ, J. M. y SILES, J. (2003), p. 257-258.

<sup>799</sup> La cita ha sido extraída de MARÍAS, J. (1990), p. 44.

situada entre el matadero y el hospital de la Resurrección, lugar dedicado al tratamiento de los enfermos de sífilis.

En Valladolid, Cervantes terminó de escribir la primera parte del *Quijote*.<sup>800</sup> Buscó editor y lo encontró en el librero Francisco de Robles, hijo de Juan de Robles, editor de *La Galatea*. El 26 de septiembre de 1604 Cervantes obtuvo, en Valladolid, licencia y privilegio para imprimir *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Con la aprobación envió el manuscrito al impresor Juan de la Cuesta, de Madrid.

Sin embargo, el nombre del *Quijote* recorría, desde unos meses antes, los corrillos literarios del país. Lope de Vega, en una carta dirigida al duque de Sessa, escribió, hablando de los poetas «en ciernes para el año que viene», «ninguno hay tan malo como Cervantes, ni tan necio que alabe a *Don Quijote*». <sup>801</sup> La carta de Lope está fechada el 4 de agosto de 1604,<sup>802</sup> cuando aún no se había publicado la obra de Cervantes. ¿Cómo supo Lope de la existencia del *Quijote*? Quizá Cervantes habló de su novela en algún corrillo. O tal vez Lope de Vega supo de la historia del *Quijote* por algún trabajador de la imprenta.<sup>803</sup> O quizá, como proponen algunos cervantistas, hubo una edición de un *primer Quijote* en 1604.<sup>804</sup> Lo que parece claro es que por esas fechas, en 1604, las relaciones entre Lope de Vega y Cervantes no eran precisamente cordiales. Algo debió de suceder entre los dos escritores, pues en 1602, Cervantes había escrito un soneto de alabanza a Lope de Vega «a quien Apolo su favor no niega, / pues con las aguas de Helicón la baña». <sup>805</sup> Al parecer, hacia 1603 habría aparecido una sátira, atribuida a Cervantes, contra Lope de Vega. A partir de ese momento las relaciones entre Lope y Cervantes se habrían deteriorado.

Entretanto, la reina Isabel I de Inglaterra falleció en 1603, en Londres, a los 70 años de edad. Su muerte supuso el fin de la dinastía Tudor. Le sucedió en el trono Jacobo VI, hijo de María Estuardo. Comenzó así una época de paz entre España e Inglaterra. En 1604 Felipe III y Jacobo I firmaron el acuerdo de paz entre ambas naciones.<sup>806</sup> En la primavera de 1605 se ratificó el tratado de Paz en Valladolid. La

<sup>800</sup> CANAVAGGIO, J. (2004b), p. 48.

<sup>801</sup> La cita de la carta de Lope de Vega procede de SLIWA, K. (2005), p. 1019. Sobre la referencia de Lope al *Quijote* puede leerse también CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 283-286, RÍQUER, M. D. (2003), p. 71-74.

<sup>802</sup> Astrana Marín sitúa la escritura de la carta de Lope en diciembre de 1605, a pesar de la fecha que acompaña al texto, ASTRANA MARÍN, L. (1948-1958), vol. 4, p. 140-146.

<sup>803</sup> Esta idea ha sido sugerida por SANTANA SANJURJO, V. (1998), p. 7, aunque las fechas no parecen darle la razón.

<sup>804</sup> Sobre esta hipotética edición de 1604 véase “1.4.1. La escritura del *Quijote*”.

<sup>805</sup> El fragmento ha sido tomado de CERVANTES, M. (2003a), p. 1063 [*Poesías sueltas*].

<sup>806</sup> La paz entre España e Inglaterra, firmada entre los representantes de los reyes Jacobo I y Felipe III, fue la consecuencia de largas negociaciones que tuvieron lugar en el Somerset House, de Londres, por lo que el proceso es conocido como la conferencia de Somerset House. El tratado de Londres marca el final de la guerra anglo-española de 1585-1604.

comitiva inglesa estaba liderada por Lord Howard, el mismo que en 1596 dirigió el saqueo de Cádiz. Entre el personal adscrito a la casa de Lord Howard en Londres figura William Shakespeare. A pesar de que se desconoce si el escritor inglés acompañó o no a la comitiva de Lord Howard a tierras castellanas, la mera posibilidad de que así fuera ha dado alas para imaginar un posible encuentro entre Cervantes y Shakespeare en la ciudad del Pisuerga.<sup>807</sup>

En enero de 1605 apareció en la librería de Francisco de Robles de Madrid el libro *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. La edición, de unos mil quinientos o dos mil ejemplares, corrió a cargo del librero Robles y la impresión del taller de Juan de la Cuesta, en Madrid.

**EL INGENIOSO  
HIDALGO DON QUI-  
XOTE DE LA MANCHA,**  
*Compuesto por Miguel de Cervantes  
Saavedra.*

DIRIGIDO AL DVQUE DE BEJAR,  
Marques de Gibraltor, Conde de Benalcazar, y Bañares,  
Vizconde de la Puebla de Alcozer, Señor de  
las villas de Capilla, Curiel, y  
Burguillos.



**FIGURA 21**

Portada de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, impreso por Juan de la Cuesta en Madrid (1604-1605), y publicado en 1605.

Imagen tomada de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes:  
<http://www.cervantesvirtual.com/index.jsp>

El libro, de seiscientos sesenta y cuatro páginas, salió a la venta al precio de doscientos noventa maravedíes (un ducado y medio). El éxito del *Quijote* fue inmediato. En pocos meses aparecieron ediciones piratas en Lisboa, Valencia y

<sup>807</sup> Sobre el hipotético encuentro entre Shakespeare y Cervantes, véanse CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 308-309, TRAPIELLO, A. (2005), p. 220-221.

Zaragoza. La demanda del Quijote fue tal que a los pocos meses, en la primavera de 1605, Juan de la Cuesta inició la impresión de la segunda edición.

Sin embargo, un acontecimiento desafortunado truncó la felicidad de Cervantes. En junio, Gaspar de Ezpeleta fue herido de muerte a las puertas de la casa de los Cervantes en Valladolid. Ezpeleta era un joven juerguista que mantenía relaciones con la mujer del escribano Melchor Galván. Al parecer, el escribano, o tal vez alguien enviado por él, acuchilló a Ezpeleta. El juez Villarroel, amigo de Melchor Galván, en un intento de distraer la atención sobre el escribano, tomó buena nota de los comentarios de mala vida y prostitución que pesaban sobre las hermanas y la hija de Cervantes, apodadas *las Cervantas*, y acusó a Cervantes de la muerte de Ezpeleta. Así, el 29 de junio de 1605, el juez hizo detener a Cervantes y algunos de los suyos, y ordenó su ingreso en la cárcel de Valladolid.<sup>808</sup> La misma cárcel, por cierto, que había alojado a su abuelo Juan en 1531, y a su padre Rodrigo en 1552. Se cumplía así un irónico guiño del destino. Pronto se vio que la acusación contra los Cervantes no se sostenía, por lo que, tras permanecer un par de días en la prisión, fueron puestos en libertad. El proceso judicial ha dejado, entre otros, el interesante testimonio de Andrea de Cervantes, quien, preguntada sobre su hermano Miguel, dijo que era «hombre que escribe e trata negocios e que por su buena habilidad tiene amigos».<sup>809</sup>

La producción literaria de Cervantes no decayó tras la publicación del *Quijote*. Antes bien, a partir de aquí comenzó su etapa de mayor actividad creativa. Durante el año 1605 Cervantes escribió *El casamiento engañoso*, el *Coloquio de los perros*, *Cipión y Berganza* y *El Licenciado Vidriera*, tres de sus *Novelas ejemplares*. En los años siguientes, y hasta su muerte en abril de 1616, Cervantes terminó de escribir las *Novelas ejemplares*, ultimó sus *Ocho comedias*, compuso el *Viaje al Parnaso* y el *Persiles*, creó la segunda parte del *Quijote* y proyectó algunas obras más. Pero volvamos a 1606.

### 1.3.10. Las *Novelas ejemplares*. La segunda parte del *Quijote*. Los últimos años de Cervantes (1606-1616)

La Corte volvió a Madrid en el primer trimestre de 1606, tras permanecer cinco años en Valladolid. Con la salida de la Corte, Cervantes y su mujer Catalina

---

<sup>808</sup> Fueron apresados, entre otros, Miguel de Cervantes, su hermana Andrea, su hija Isabel, su sobrina Constanza y su vecina Juana Gaitán. Curiosamente, Magdalena de Cervantes no fue encarcelada. Sobre este proceso judicial y el encarcelamiento, véanse CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 309-314, ROSSI, R. (2000), p. 83-99.

<sup>809</sup> La declaración de Andrea de Cervantes puede leerse en SLIWA, K. (2005), p. 1046-1048.

abandonaron Valladolid y se dirigieron a Esquivias, donde pasaron el invierno de aquel año. Aquí perdemos la pista de Cervantes hasta febrero de 1608, cuando aparece como vecino del barrio de Atocha de Madrid, detrás del hospital de Antón Martín. Poco después se mudó a la calle de la Magdalena, muy cerca de la librería de Francisco Robles y de la imprenta de Juan Cuesta.

A partir del año 1607, Cervantes comenzó la redacción de la segunda parte del *Quijote*.<sup>810</sup> Quizá emprendió la escritura de esta segunda parte animado por el éxito de la primera. De hecho, en 1607 apareció en Bruselas una reedición de la primera parte del *Quijote*, a cargo del librero Roger Velpius. Poco después, en 1608, salió en Madrid, de la imprenta de Juan de la Cuesta, la tercera edición de la primera parte del *Quijote*. Ese mismo año, Nicolás Baudoin publicó en París la *Nouvelle du Curieux malavisé*, traducción francesa de la *Novela del curioso impertinente*, historia insertada en la primera parte de *Quijote*.

En 1607, Isabel de Saavedra contrajo matrimonio en Madrid con Diego Sanz del Águila. De esta unión nacería, al año siguiente, la nieta de Miguel, Isabel Sanz, también llamada Isabel del Águila Cervantes o Isabel Sanz del Águila.

En octubre de 1609 murió Andrea de Cervantes a los sesenta y cinco años de edad «de calenturas». «Enterrola Miguel de Cervantes, su hermano, que ambos vivían en la calle de la Magdalena, frontero de Francisco Daza, maestro de hacer coches».<sup>811</sup> ¿Qué supuso para Cervantes esta pérdida? Andrea vivió cerca de Miguel durante sus últimos años. La recordamos en Madrid, durante el cautiverio de Miguel, reuniendo dinero para pagar el rescate de sus hermanos; luego, en Valladolid, trabajando y compartiendo confidencias con Miguel. Me inclino a pensar que ésta fue una pérdida fundamental en la vida del escritor. Pero las desgracias no se quedaron ahí. En 1610 murió la pequeña Isabel Sanz, nieta del escritor. Tras esta muerte, comenzó una batalla legal por la propiedad de la casa en la que vivía Isabel de Saavedra. Juan de Urbina, presunto padre de la niña fallecida, reclamó la propiedad de la vivienda. Al parecer, Cervantes había firmado un acuerdo con Juan de Urbina, a espaldas de Isabel, por el que se comprometía a devolver la propiedad de la casa a Urbina en caso de que la pequeña Isabel Sanz muriera. Isabel de Saavedra inició entonces una

---

<sup>810</sup> Ésta es la opinión más aceptada. Sin embargo, Martín Jiménez considera que Cervantes no comenzó a escribir la segunda parte del *Quijote* hasta la aparición del apócrifo de Avellaneda en 1614. Según Martín Jiménez, fue la lectura del texto de Avellaneda lo que estimuló a Cervantes para que compusiera la verdadera segunda parte del *Quijote*, MARTÍN JIMÉNEZ, A. (2004).

<sup>811</sup> La cita, tomada de SLIWA, K. (2005), p. 1079, procede del libro de Difuntos del Archivo de la Iglesia Parroquial de San Sebastián de Madrid.

acción judicial contra su padre, que condujo a la ruptura de relaciones entre padre e hija.<sup>812</sup>

Un año antes, en 1609, Felipe III había firmado el decreto de expulsión de los moriscos. La comunidad morisca, compuesta por más de doscientas mil personas, se vio obligada a empaquetar sus enseres y abandonar sus casas y sus tierras. La medida, que seguramente gozó del favor de gran parte de la población, tuvo importantes repercusiones sociales y económicas. Desde la promulgación del decreto de expulsión en 1609, y hasta 1616, alrededor de doscientos mil moriscos abandonaron España.<sup>813</sup>

Cervantes no fue indiferente al destino de los moriscos. Sus obras rescatan este tema y lo presentan con una elegante ironía, conciliando la ambigüedad y el compromiso ante el destino de la comunidad morisca. Berganza, el perro dialogante del *Coloquio de los perros*, habla de la «morisca canalla» entre los que «no hay castidad, ni entran en religión ellos ni ellas: todos se casan, todos multiplican, porque el vivir sobriamente aumenta las causas de la generación. No los consume la guerra, ni ejercicio que demasíadamente los trabaje; róbannos a pie quedo, y con los frutos de nuestras heredades, que nos revenden, se hacen ricos. No tienen criados, porque todos lo son de sí mismos; no gastan con sus hijos en los estudios, porque su ciencia no es otra que la del robarnos».<sup>814</sup> Sin embargo, a esa «morisca canalla» pertenecía el hortelano que acogió generosamente a Berganza. Y, en otro momento, Cervantes dibujaría una viva estampa del destierro del pueblo morisco. Ricote, vecino del mismo pueblo que Sancho y don Quijote, conversa con Sancho y expresa su dolor al ser expulsado de su patria.

Doquiera que estamos lloramos por España, que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural; en ninguna parte hallamos el acogimiento que nuestra desventura desea, y en Berbería y en todas las partes de África donde esperábamos ser recibidos, acogidos y regalados, allí es donde más nos ofenden y maltratan. No hemos conocido el bien hasta que le hemos perdido; y es el deseo tan grande que casi todos tenemos de volver a España, que los más de aquellos, y son muchos, que saben la lengua, como yo, se vuelven a ella y dejan allá sus mujeres y sus hijos desamparados: tanto es el amor que la

---

<sup>812</sup> Sobre este embrollo, véanse CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 326-330, TRAPIELLO, A. (2005), p. 231-237.

<sup>813</sup> De éstos, ciento treinta y cinco mil procedían de Valencia, sesenta y un mil de Aragón, cuarenta y cinco mil de Castilla y Extremadura, cinco mil de Cataluña, dieciséis mil de Murcia, tres mil del reino de Granada —los pocos que quedaron tras la expulsión de 1571—, y treinta y dos mil del resto de Andalucía. Estas cifras han sido tomadas del libro *Los moriscos antes y después de la expulsión*, EPALZA, M. (2001).

<sup>814</sup> CERVANTES, M. (1986a), p. 349-350 [*Novelas Ejemplares*, *El coloquio de los perros*].

tienen; y agora conozco y experimento lo que suele decirse, que es dulce el amor de la patria [*DQ*, II, cap. 54, p. 1170-1171].<sup>815</sup>

En 1610 el conde de Lemos fue nombrado virrey de Nápoles. Encargó entonces a Lupercio Leonardo de Argensola la organización de una *corte de escritores* que lo acompañaran a Italia. Varios escritores solicitaron el acceso a esta *corte*. Entre ellos figuran Cervantes y Góngora. Como no le llamaron para formar parte de esta *corte*, Cervantes decidió ir a Barcelona, donde se detuvo el conde de Lemos antes de partir hacia Nápoles. Tal vez Cervantes albergara la esperanza de que, solicitándola en persona, pudiera conseguir una plaza.<sup>816</sup> Pero Cervantes no logró entrevistarse con el conde y, finalmente, quedó —al igual que Góngora— fuera de la comitiva. De esta historia llama la atención que Cervantes, con sesenta y dos años cumplidos, quisiera dejar Madrid e ir a Nápoles. Tal vez para siempre, para no volver. No sabemos si tenía la intención de ir solo a Nápoles o si, por el contrario, pensaba viajar con su mujer. No sabemos tampoco qué empujó a Cervantes a tomar la decisión de viajar a Italia. Uno tiende a descolgarse con la hipótesis nostálgica. Cervantes añoraba Italia y lo que ésta significaba, es decir, la libertad y la juventud perdidas. Añoraba quizá el amor, un amor o un hijo —quién sabe— que dejó en aquellas tierras.<sup>817</sup> No obstante, puestos a elucubrar, hay que dar peso al efecto que en Cervantes pudo tener la reciente muerte de su hermana Andrea. Tal vez su pérdida ayudó a que Cervantes quisiera dejar de lado Madrid y regresar a Nápoles, donde una vez, muchos años atrás, había sido feliz.

Por su parte, Magdalena profesó, desde febrero de 1610, en la Orden Tercera de San Francisco. Catalina de Salazar hizo lo propio a partir de julio de 1610. En el libro de inscripciones de la Orden se indica que entonces Catalina vivía con su esposo Miguel de Cervantes «en la calle del León, frontero de Castillo, panadero de Corte».<sup>818</sup> Cervantes vestiría unos años después, en 1613, el hábito de la Venerable Orden Tercera de San Francisco.

El éxito de la primera parte del *Quijote* continuó imparable. Durante el año 1610 apareció una edición del *Quijote* en Milán, y un *Triunfo de Don Quijote* recorrió las

<sup>815</sup> El caso de Ricote sirve de ejemplo de la forzada peregrinación hacia tierras extrañas de la comunidad morisca que era, y se sentía, española. Sobre la influencia de la expulsión de los moriscos en el *Quijote* y otras obras de Cervantes, véase CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 328, RÍQUER, M. D. (2003), p. 327-330.

<sup>816</sup> Aunque la estancia de Cervantes en Barcelona no está documentada, algunos cervantistas, basándose en los elogios que el escritor dedica a la ciudad condal en *Las dos doncellas* y la segunda parte del *Quijote*, han sugerido la realización de este viaje. Sobre el posible viaje de Cervantes a Barcelona y su solicitud para formar parte del grupo de escritores que acompañarán al conde de Lemos a Nápoles, véase CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 334-336, CANAVAGGIO, J. (2007), p. 19-20, RÍQUER, M. D. (2003), p. 283-385. Los elogios de Cervantes a Barcelona pueden leerse en *DQ*, II, cap. 61, p. 1234-1236.

<sup>817</sup> Sobre la posible relación amorosa de Cervantes durante su estancia en Nápoles antes de su cautiverio en Argel, y su hipotética paternidad fruto de esta relación, véase MUNGUÍA GARCÍA, V. E. (1995), p. 74-75.

<sup>818</sup> Según ASTRANA MARÍN, L. (1948-1958), vol. 6, p. 401-405.



calles de Salamanca en las fiestas que tuvieron lugar para celebrar la beatificación de San Ignacio de Loyola.<sup>819</sup> Poco después, en 1612, Thomas Shelton publicó la primera traducción al inglés: *The History of the Valorous and Witty Knight-Errant Don Quixote of The Mancha*. Y, en seguida, en 1614, apareció *L'ingénieux hidalgo Don Quichotte de la Manche*, primera traducción del *Quijote* al francés, publicada por César Oudin.

En enero de 1611 murió Magdalena, hermana de Miguel. El matrimonio Cervantes se trasladó a Esquivias, donde permanecieron hasta enero del año siguiente. En esta temporada, escribió las comedias *El rufián dichoso* y *La entretenida*, y los entremeses *El vizcaíno fingido* y *La guarda cuidadosa*.

La reina Margarita de Austria, esposa de Felipe III, murió en octubre de 1611. Debido al luto por la muerte de la reina se cerraron temporalmente los teatros. Esta medida afectó a Cervantes, quien no pudo estrenar ninguna de las piezas teatrales que estaba escribiendo por esas fechas. Más tarde, abiertos de nuevo los teatros, intentó que sus obras se llevaran a las tablas, pero encontró cerradas las puertas. «No hallé pájaros en los nidos de antaño; quiero decir que no hallé autor que me las pidiese», escribió Cervantes en el prólogo a las *Ocho comedias*, publicadas en 1615.<sup>820</sup>

A principios de 1612, Miguel y Catalina regresaron a Madrid. El matrimonio Cervantes, acompañado de su sobrina Constanza, se instaló en el número 18 de la calle Huertas. En Madrid, Cervantes frecuentó las academias literarias de moda, como la *Academia Selvaje*, fundada por Francisco de Silva y Mendoza, en su palacio de la calle de Atocha. En estos meses, Cervantes completó las *Novelas ejemplares*, y recibió la aprobación y la licencia para imprimir y vender la obra. Editadas por el librero Francisco de Robles e impresas en Madrid en el taller de Juan de la Cuesta, las *Novelas Ejemplares* salieron a la venta en otoño de 1613 y en poco tiempo ganaron el favor del público.<sup>821</sup> Las *Novelas* están compuestas por doce relatos escritos al modo

---

<sup>819</sup> La aparición de don Quijote en la celebración de la beatificación de San Ignacio de Loyola no deja de albergar una cierta ironía. Algunos autores sostienen que la historia de don Quijote, desde el primer capítulo hasta su muerte, se basa en la historia de San Ignacio Loyola, y que su vida es el eje central del libro de Cervantes, **ORTÉS, F. (2002)**. Esta idea, que se inscribe en la corriente de interpretación esotérica del *Quijote*, podría estar influida por la *Vida de Don Quijote y Sancho* de Unamuno, en la que se establece un paralelismo entre don Quijote y San Ignacio, **UNAMUNO, M. (2005)**.

<sup>820</sup> **CERVANTES, M. (2005c), p. 11 [Ocho comedias y ocho entremeses, prólogo]**.

<sup>821</sup> Al acabar el siglo XVII ya se habían impreso veintitrés ediciones. Recordemos la anécdota que cuenta el licenciado Márquez Torres con motivo de la redacción del texto de Aprobación de la segunda parte del *Quijote*: «Muchos caballeros franceses, de los que vinieron acompañando al embajador, tan cortesos como entendidos y amigos de buenas letras, se llegaron a mí y a otros capellanes del cardenal mi señor, deseosos de saber qué libros de ingenio andaban más validos; y, tocando acaso en éste que yo estaba censurando, apenas oyeron el nombre de Miguel de Cervantes, cuando se comenzaron a hacer lenguas, encareciendo la estimación en que, así en Francia como en los reinos sus confinantes, se tenían sus obras: *La Galatea*, que alguno dellos tiene casi de memoria, la primera parte desta, y las *Novelas [ejemplares]*», véase **DQ, II, Aprobación, p. 669-670**.

de las *novellas* italianas de Boccaccio<sup>822</sup>. Sobre el título de la obra escribió Cervantes: «Heles dado nombre de ejemplares, y si bien lo miras, no hay ninguna de quien no se pueda sacar algún ejemplo provechoso».<sup>823</sup> La cuestión de la *ejemplaridad* de las *Novelas ejemplares* ha sido objeto de vivas discusiones entre los cervantistas.<sup>824</sup> Para Cervantes, una novela ejemplar era el punto de partida de una nueva manera de contar historias. No en vano Cervantes se jactó de ser «el primero que he novelado en lengua castellana».<sup>825</sup>

Asimismo, en esos años, Cervantes se dedicó a la escritura de la segunda parte del *Quijote*. Sin embargo, un inesperado acontecimiento literario hizo virar el rumbo del relato. En septiembre de 1614, apareció en Tarragona un libro titulado *Segundo tomo del ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, firmado por Alonso Fernández de Avellaneda. La noticia de la publicación del falso *Quijote* caló hondo en Cervantes, quien tenía por entonces avanzada la escritura de la *verdadera* segunda parte del *Quijote*. El texto de Avellaneda actuó como un revulsivo, y espoleó a Cervantes para que finalizara cuanto antes su segunda parte del *Quijote*. Es más, hoy sólo se entiende la segunda parte del *Quijote* con el contrapunto del *Quijote* apócrifo.

Pero antes de dar a luz la segunda parte del *Quijote*, Cervantes publicó, a finales de 1614, el *Viaje del Parnaso*,<sup>826</sup> dirigido a Rodrigo de Tapia, e impreso en Madrid, en la casa de la viuda de Alonso Martín. Escrito «a imitación del de César Caporal Perusino»,<sup>827</sup> el *Viaje del Parnaso* es un largo poema escrito en tercetos, un libro otoñal con barniz de autorretrato velazqueño, compuesto para amortizar las deudas de la memoria. En el primer capítulo del *Viaje*, Cervantes confiesa:

Yo, que siempre trabajo y me desvelo  
por parecer que tengo de poeta  
la gracia que no quiso darme el cielo.<sup>828</sup>

La estrofa revela un poso de amargura, no exenta de ironía. Cervantes que trabajó y se desveló por parecer que tenía de poeta la gracia que no quiso darle el cielo, deseó ser «poeta ilustre, o al menos magnífico», «mas mil inconvenientes al

<sup>822</sup> Tirso de Molina apodó a Cervantes “nuestro español Boccaccio”; he tomado esta información de CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 346.

<sup>823</sup> El fragmento procede del «prólogo al Lector» de las *Novelas ejemplares*, CERVANTES, M. (2005b), p. 52 [*Novelas Ejemplares, prólogo al lector*].

<sup>824</sup> Cervantes expresa su opinión en CERVANTES, M. (2005b), p. 52 [*Novelas Ejemplares, prólogo al lector*]. Sobre el tema, véase CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 350-356.

<sup>825</sup> CERVANTES, M. (2005b), p. 52 [*Novelas Ejemplares, prólogo al lector*].

<sup>826</sup> Cervantes terminó de escribir el *Viaje del Parnaso* en el año 1613, CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 357.

<sup>827</sup> Cervantes reconoció la influencia del *Viaggio in Parnaso*, obra publicada en 1582 y escrita por Cesare Caporali, en su *Viaje del Parnaso*, CERVANTES, M. (2005b), p. 51 [*Novelas Ejemplares, prólogo al lector*].

<sup>828</sup> CERVANTES, M. (2003d), p. 1010 [*Viaje del Parnaso, I*].

instante / se me ofrecieron, y quedó el deseo / en cierne, desvalido e ignorante».<sup>829</sup>  
Uno imagina que esos *inconvenientes* tenían que ver con los años pasados en cautividad, y con los dedicados a recorrer los caminos de Andalucía como comisario de abastos y recaudador de impuestos. Sin embargo, sin el bagaje que le proporcionaron esos *inconvenientes*, Cervantes nunca habría escrito sus mejores obras.

Algunos versos más adelante, tras saludar a los poetas destacados de la época, Cervantes presenta su currículum literario:

Yo corté con mi ingenio aquel vestido  
con que al mundo la hermosa *Galatea*<sup>830</sup>  
salió para librarse del olvido [...].  
Yo he dado en *Don Quijote* pasatiempo  
al pecho melancólico y mohíno,<sup>831</sup>  
en cualquiera sazón, en todo tiempo.  
Yo he abierto en mis *Novelas* un camino  
por do la lengua castellana puede  
mostrar con propiedad un desatino.<sup>832</sup>  
Yo soy aquel que en la invención excede  
a muchos; y al que falta en esta parte,  
es fuerza que su fama falta quede.  
Desde mis tiernos años amé el arte  
dulce de la agradable poesía,  
y en ella procuré siempre agradarte.  
Nunca voló la pluma humilde mía  
por la región satírica: bajeza  
que a infames premios y desgracias guía.  
Yo el soneto compuse que así empieza,  
por honra principal de mis escritos:  
*Voto a Dios, que me espanta esta grandeza.*  
Yo he compuesto romances infinitos,  
y el de *Los celos* es aquel que estimo,  
entre otros que los tengo por malditos.<sup>833</sup>  
Por esto me congojo y me lastimo

---

<sup>829</sup> Estos versos pertenecen al primer capítulo del *Viaje del Parnaso*, CERVANTES, M. (2003d), p. 1010 [*Viaje del Parnaso*, I].

<sup>830</sup> *La Galatea*, publicada en 1585, CERVANTES, M. (2003b) [*La Galatea*].

<sup>831</sup> Se refiere a la primera parte del *Quijote* ya que, cuando escribió estos versos, aún no había publicado la segunda.

<sup>832</sup> Las *Novelas ejemplares*, publicadas en 1613.

<sup>833</sup> *La casa de los celos*, CERVANTES, M. (2005e) [*La casa de los celos*].

de verme solo en pie, sin que se aplique  
 árbol que me conceda algún arrimo.  
 Yo estoy, cual decir suelen, puesto a pique  
 para dar a la estampa al gran *Pirsiles*,<sup>834</sup>  
 con que mi nombre y obras multiplique.<sup>835</sup>

Llama la atención que Cervantes tildara al *Quijote* de obra de entretenimiento y pasatiempo, «Yo he dado en *Don Quijote* pasatiempo / al pecho melancólico y mohíno, / en cualquiera sazón, en todo tiempo», y que, en cambio, considerara «honra principal» de sus escritos al soneto «*Voto a Dios, que me espanta esta grandeza*», y confiara en que el *gran Pirsiles*, libro que no ha tolerado bien el paso de los siglos y que hoy apenas se menciona y aun menos se lee, conseguiría multiplicar su nombre.

En 1615, Cervantes y Catalina se mudaron a una casa de la calle de Francos, frente al mentidero de los comediantes. Allí Cervantes terminó de escribir la segunda parte del *Quijote*, que apareció, con licencia del 30 de marzo, a finales del año 1615.



**FIGURA 22**

Portada de la *Segunda parte del ingenioso caballero don Quijote de la Mancha*, publicado en Madrid en 1615.

Imagen tomada de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes:  
<http://www.cervantesvirtual.com/index.jsp>.

El libro, impreso en Madrid en la casa de Juan de la Cuesta, y editado por el librero Francisco de Robles, llevaba por título *Segunda parte del ingenioso caballero don Quijote de la Mancha*, y estaba dedicada al conde de Lemos.

<sup>834</sup> Los trabajos de *Persiles y Sigismunda*, publicada como obra póstuma en 1617, CERVANTES, M. (2003c) [*Los trabajos de Persiles y Sigismunda*].

<sup>835</sup> CERVANTES, M. (2003d), p. 1024-1025 [*Viaje del Parnaso*, IV].

La afición de Cervantes por el teatro no decayó. En los últimos años retomó la escritura teatral y compuso varias comedias y entremeses.<sup>836</sup>

En abril de 1616, enfermo de hidropesía,<sup>837</sup> y *puesto ya el pie en el estribo*, Cervantes recibió los últimos sacramentos. Y aún, después de esto, tuvo fuerzas para redactar, el 19 de abril, la estremecedora dedicatoria al conde de Lemos de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*.

«Ayer me dieron la Extremaunción y hoy escribo ésta; el tiempo es breve, las ansias crecen, las esperanzas menguan, y, con todo esto, llevo la vida sobre el deseo que tengo de vivir, y quisiera yo ponerle coto hasta besar los pies a Vuesa Excelencia; que podría ser fuese tanto el contento de ver a Vuesa Excelencia bueno en España, que me volviese a dar la vida. Pero si está decretado que la haya de perder, cúmplase la voluntad de los cielos, y por lo menos sepa Vuesa Excelencia este mi deseo [...]. Todavía me quedan en el alma ciertas reliquias y asomos de las *Semanas del jardín*, y del famoso *Bernardo*. Si a dicha, por buena ventura mía, que ya no sería ventura, sino milagro, me diese el cielo vida, las verá, y con ellas fin de *La Galatea*, de quien sé está aficionado Vuesa Excelencia. Y, con estas obras, continuando mi deseo, guarde Dios a Vuesa Excelencia como puede. De Madrid, a diez y nueve de abril de mil y seiscientos y diez y seis años».<sup>838</sup>

El viernes 22 de abril de 1616, el autor del *Quijote* murió en su casa de la calle del León, en Madrid. Fue enterrado al día siguiente, con el sayal franciscano, en el convento de las trinitarias descalzas de la calle de Cantarranas, actual calle Lope de Vega.<sup>839</sup> A principios de 1617, Catalina de Salazar, viuda de Cervantes, publicó la última obra del escritor: *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, impresa en Madrid, en el taller Juan de la Cuesta, editada por Juan de Villarroel.

---

<sup>836</sup> «Algunos años ha que volví yo a mi antigua ociosidad —escribe Cervantes en el prólogo a las *Ocho comedias*, publicadas en 1615—, y, pensando que aún duraban los siglos donde corrían mis alabanzas, volví a componer algunas comedias, pero no hallé pájaros en los nidos de antaño; quiero decir que no hallé autor que me las pidiese, puesto que sabían que las tenía; y así, las arrinconé en un cofre y las consagré y condené al perpetuo silencio», CERVANTES, M. (2005c), p. 11-12 [*Ocho comedias y ocho entremeses nuevos nunca representados*, prólogo].

<sup>837</sup> ¿Cuál fue la causa del fallecimiento de Cervantes? Las descripciones de la época hablan de hidropesía, que no es sino un “derrame o acumulación anormal de líquido seroso”, RAE 22ª edición, artículo enmendado, avance de la 23ª edición (<http://www.rae.es>). El problema radica en averiguar cuál fue la causa de dicho derrame. Antonio López Alonso sugiere que se debió a una diabetes mellitus tipo 2, EISENBERG, D. (2004).

<sup>838</sup> CERVANTES, M. (2003c), p. 199 [*Los trabajos de Persiles y Sigismunda*].

<sup>839</sup> Unos días después de la muerte de Cervantes, murió en Londres el escritor William Shakespeare. Shakespeare murió el 23 de abril de 1616 según el calendario juliano, vigente por entonces en Inglaterra. Esta fecha equivale al 3 de mayo de 1616 del calendario gregoriano, en uso en España desde 1582.

### 1.3.11. Las lecturas de Cervantes

La obra de Miguel de Cervantes está, por supuesto, condicionada por los libros que leyó a lo largo de su vida.<sup>840</sup> Pero, ¿cuáles fueron las lecturas de Cervantes?

Lector infatigable, «aficionado a leer, aunque sean los papeles rotos de las calles» [*DQ*, I, cap. 9, p. 118],<sup>841</sup> Cervantes recorrió casi todos los estilos y las épocas literarias. La mezcla de lengua culta y popular en sus obras, especialmente en el *Quijote*, ha desconcertado a muchos críticos. Algunos —como Clemencín o Unamuno— han tildado a Cervantes de *genio inconsciente*, como si un divino azar guiara su pluma. Otros —como Américo Castro o Francisco Ayala, a quienes me siento más cercano—, optan por asumir que Cervantes era conocedor de su grandeza. «Hay que insistir con toda energía —frente a la vieja tesis de Cervantes *ingenio lego* o *genio inconsciente*— sobre el hecho notorio de que, en su caso, nos hallamos ante una de las conciencias literarias más despiertas, más inquietas, más sobre aviso, de todas las épocas», afirma Ayala.<sup>842</sup>

Anthony Close ofrece una lista de las probables lecturas de Cervantes. Incluye los poemas de Garcilaso de la Vega (1498-1536), los textos de líricos italianos de Petrarca, Bembo y Tansillo, *La Celestina* (1499) de Fernando de Rojas, el *Lazarillo de Tormes* (1554), el *Guzmán de Alfarache* (1599, 1604) de Mateo Alemán, la *Araucana* (1569) de Alonso de Ercilla, el *Orlando Furioso* (1516) de Ariosto, el *Amadís de Gaula* (1516) de Rodríguez de Montalvo, el *Tirante el Blanco* (traducción castellana en 1511) de Joan Martorell, la *Diana* (1559) de Jorge de Montemayor, la *Diana enamorada* (1564) de Gil Polo, el teatro de Lope de Vega y el Decamerón de Boccaccio, el libro Galeto español (1586) de Gracián Dantisco, los *Diálogos de Amor* (tres traducciones castellanas en el siglo XVI) de León Hebreo, las *Epístolas familiares* (1539) de Antonio de Guevara, la *Philosophía antigua poética* (1596) de Alonso López Pinciano,<sup>843</sup> la *Silva de varia lección* (1540) de Pero Mejía o la *Historia natural* de Plinio.<sup>844</sup>

Andrés Trapiello añade a esta lista el *Cancionero* de Montemayor (1554), *Os Lusíadas* de Camões (1572) y obras clásicas latinas y griegas.<sup>845</sup> Lina Rodríguez Cacho defiende la influencia de *Don Olivante de Laura* (1564), de Antonio de

<sup>840</sup> Coincido con Eisenberg en que «no cabe duda que a Cervantes le gustaban los libros, y que leyó muchos», EISENBERG, D. (2002), p. 7.

<sup>841</sup> Así se define el autor del *Quijote* en el noveno capítulo de la primera parte.

<sup>842</sup> AYALA, F. (2005), p. 84.

<sup>843</sup> Edward Riley considera que la *Philosophía antigua poética* de López Pinciano nutre la teoría literaria de Cervantes, RILEY, E.C. (20 04), p. 157.

<sup>844</sup> CLOSE, A. (2004a), p. 78-79.

<sup>845</sup> He tomado esta lista de obras conocidas por Cervantes de TRAPIELLO, A. (2005), p. 79.

Torquemada, en la aventura de la cueva de Montesinos. Robert Felkel propone el *Tratado del esfuerzo bélico heroico* (1524), de Juan López de Palacios Rubios, como posible fuente del *Quijote*.<sup>846</sup>

Por supuesto, los libros de caballería ocuparon un espacio muy importante en la vida de Cervantes. Las referencias a los libros de caballería en la obra del escritor demuestran un concienzudo conocimiento de estas publicaciones. Con el *Amadís de Gaula* a la cabeza, Cervantes leyó, a buen seguro, muchos libros de aventuras caballerescas. Según Martín de Riquer, el contacto con las novelas de caballerías se produjo muy temprano, antes de que Cervantes partiera a Italia en 1569, con 22 años. Martín de Riquer sostiene que por esas fechas Cervantes ya había leído el *Amadís de Gaula*, *Las sergas de Esplandián*, el *Lisuarte de Grecia*, el *Amadís de Grecia*, el *Florisel de Niquea*, el *Belianís de Grecia* —pertenecientes al ciclo de los Amadises—, el *Palmerín de Oliva*, el *Palmerín de Inglaterra*, el *Platir* —ciclo de los Palmerines—, *Don Cirongilio de Tracia*, el *Clamades y Clarmonda*, la *Selva de aventuras*, *Enrique Fi de Oliva*, el *Espejo de las caballerías*, el *Caballero de Febo*, el *Felixmarte de Hircania*, el *Guarino Mesquino*, el *Caballero de la Cruz*, el *Olivante de Laura*, el *Tablante de Ricamonte* y el *Tirante el Blanco*.<sup>847</sup>

Eisenberg otorga a los libros de caballerías un lugar privilegiado en la supuesta biblioteca del escritor y equipara esta biblioteca con la de Alonso Quijano: «es posible, e incluso probable, que en la biblioteca ficticia de don Quijote tengamos una descripción de la de Cervantes. Alonso Quijano es el mayor coleccionista de libros entre los personajes de Cervantes; los libros en su biblioteca y sus fechas de publicación se corresponden con los intereses y la vida adulta de Cervantes».<sup>848</sup>

Desde hace décadas los críticos se preguntan si Cervantes leyó, o, al menos conoció, las obras de Erasmo de Rotterdam. Aunque no podemos dar una respuesta definitiva a esta cuestión, debemos admitir que las tesis erasmistas impregnan el espíritu del *Quijote*. Américo Castro fue el primero en destacar el carácter erasmista

<sup>846</sup> Tomado de MONTERO REGUERA, J. (1997), p. 121-123.

<sup>847</sup> Riquer, M.D. (2003), p. 40. Sobre los libros de caballería en el *Quijote*, véase ROUBAUD, S. (2004).

<sup>848</sup> EISENBERG, D. (2002), p. 39. La biblioteca de Alonso Quijano aparece, con cierto detalle de títulos, en el escrutinio de la biblioteca de hidalgo, *DQ*, I, cap. 6, p. 83-95. Sobre las posibilidades económicas para adquirir los libros, Eisenberg afirma que «tras haber contrastado el precio de los libros con los ingresos de Cervantes, vemos que entra dentro de sus posibilidades económicas haber adquirido, antes de componer la primera parte de *Don Quijote*, una biblioteca de la amplitud de la de su protagonista», EISENBERG, D. (2002), p. 39. Daniel Eisenberg ha realizado un minucioso estudio y ha confeccionado un catálogo de los libros que compondrían la hipotética la biblioteca de Cervantes, EISENBERG, D. (2002), p. 53-130. Sobre la biblioteca de don Quijote, véase asimismo BAKER, E. (1997).

de la obra cervantina. «Cervantes se interesó vivamente por la espiritualidad cristiana de inspiración erasmista», afirma Castro en *Cervantes y los casticismos españoles*.<sup>849</sup>

Por su parte, la presencia de la locura en la literatura cervantina obliga a interrogarse sobre fuentes textuales de Cervantes en este asunto. Parece probado que tanto el *Examen de Ingenios para las ciencias* (1575), de Juan Huarte de San Juan (1529-1588) como los escritos de Juan Luis Vives (1492-1540) ejercieron una importante influencia en la obra de Cervantes. Es muy probable que la obra de Huarte llegara a manos de Cervantes, quien dejó constancia de la influencia del *Examen* en el *Quijote*, el *Persiles*, el entremés *La elección de los alcaldes de Daganzo*, y el prólogo a las *Ocho comedias y ocho entremeses*.<sup>850</sup>

Francisco López Muñoz, que ha rastreado las fuentes médicas de Cervantes en materia neuropsiquiátrica, sostiene que la obra del escritor permite apostar que leyó, en parte o en su totalidad, además del citado *Examen de Ingenios*, el *Libro de las quatro enfermedades cortesanas* (1544), de Luis Lobera de Ávila (1480?-1551), la *Práctica y theórica de cirugía en romance y latín* (1584), de Dionisio Daza Chacón (1513-1596), la *Practica in Arte Chirurgica Copiosa*, de Giovanni de Vigo (1450-1525) en la traducción de Miguel Juan Pascual (1537), el *Dioscórides* (1555), comentado e ilustrado por Andrés Laguna (1499-1560),<sup>851</sup> el *Tratado nuevamente impreso de todas las enfermedades de los riñones, vexiga, y carnosidades de la verga* (1586) de Francisco Díaz, el *Elogio de la locura* (1509), de Erasmo de Rotterdam (1446-1536), el opúsculo *Dignotio et cura affectuum melancholicorum* (escrito hacia 1569, pero publicado en 1622) de Alfonso de Santa Cruz (¿-1577), y *L'hospitale de pazzi incurabili* (*El Hospital de los locos incurables*, 1586) de Tomaso Garzoni (1549-1589).<sup>852</sup>

---

<sup>849</sup> CASTRO, A. (2002a), p. 44. Castro desarrolla con profundidad la relación entre Erasmo y Cervantes en *Erasmo en tiempo de Cervantes*, CASTRO, A. (2002b), p. 501-529. Sobre la influencia del erasmismo en el *Quijote* recomendando la lectura del ensayo *La herencia del erasmismo en la cultura española: "El Quijote"*, de José Luis Abellán, ABELLÁN, J.L. (2005), p. 254-269. Francisco Ayala defiende que Cervantes absorbió el erasmismo y lo llevó dentro, en secreto, durante toda su vida, AYALA, F. (2005), p. 29. Marcel Bataillon, quien se mostró en principio reacio a aceptar las ideas de Castro, con el tiempo dio por buena la influencia de Erasmo en la obra de Cervantes.

<sup>850</sup> Sobre la influencia del *Examen* de Huarte en la obra de Cervantes, véase el apartado "1.2.16.7. La psicopatología médica de Huarte de San Juan".

<sup>851</sup> El *Libro de las quatro enfermedades*, la *Práctica y theórica de cirugía*, la *Practica in Arte Chirurgica Copiosa*, y el *Dioscórides* procederían, según Eisenberg, de la herencia de su padre Rodrigo, quien, al parecer, era bastante aficionado a los libros, EISENBERG, D. (2002).

<sup>852</sup> Véase *Locos y dementes en la literatura cervantina: a propósito de las fuentes médicas de Cervantes en materia neuropsiquiátrica*, LÓPEZ-MUÑOZ, F., ÁLAMO, C., y GARCÍA-GARCÍA, P. (2008).



## 1.4. APROXIMACIÓN AL QUIJOTE

### 1.4.1. La escritura del *Quijote*

¿De qué trata el *Quijote*? ¿Cuál es su argumento? Me permito transcribir la feliz sinopsis de Mario Vargas Llosa: «Antes que nada, *Don Quijote de la Mancha*, la inmortal novela de Cervantes, es una imagen: la de un hidalgo cincuentón, embutido en una armadura anacrónica y tan esquelético como su caballo, que, acompañado por un campesino basto y gordinflón montado en un asno, que hace las veces de escudero, recorre las llanuras de la Mancha, heladas en invierno y candentes en verano, en busca de aventuras. Lo anima un designio enloquecido: resucitar el tiempo eclipsado siglos atrás (y que, por lo demás, nunca existió) de los caballeros andantes, que recorrían el mundo socorriendo a los débiles, desfaciendo entuertos y haciendo reinar una justicia para los seres del común que de otro modo éstos jamás alcanzarían, del que se ha impregnado leyendo las novelas de caballerías, a las que él atribuye la veracidad de escrupulosos libros de historia. Este ideal es imposible de alcanzar porque todo en la realidad en la que vive el Quijote lo desmiente: ya no hay caballeros andantes, ya nadie profesa las ideas ni respeta los valores que movían a aquéllos, ni la guerra es ya un asunto de desafíos individuales en los que, ceñidos a un puntilloso ritual, dos caballeros dirimen fuerzas [...]. Así, el sueño que convierte a Alonso Quijano en Don Quijote de la Mancha no consiste en reactualizar el pasado, sino en algo todavía mucho más ambicioso: realizar el mito, transformar la ficción en historia viva».<sup>853</sup>

Una lectura apresurada del *Quijote* podría concluir que el argumento de la novela es la sátira contra los libros de caballerías. Martín de Riquer señala que «Cervantes insiste con harta frecuencia en que el propósito o deseo que le ha llevado a escribir su novela [el *Quijote*] ha sido el de desterrar la lectura de los libros de caballerías».<sup>854</sup> Recordemos que en el siglo XVI humanistas y moralistas como Juan Luis Vives, Antonio de Guevara, Juan de Valdés o Gonzalo Fernández de Oviedo lanzaron invectivas contra los libros de caballerías. Y, en opinión de Riquer, «la actitud de Cervantes frente a los libros de caballerías, expresada explícitamente y con toda

---

<sup>853</sup> VARGAS LLOSA, M. (2005).

<sup>854</sup> RIQUEL, M. (2003), p. 99. Martín de Riquer explica que en el siglo XVI humanistas como Juan Luis Vives, Antonio de Guevara, Juan de Valdés o Gonzalo Fernández de Oviedo lanzaron claras invectivas contra los libros de caballerías, RIQUEL, M. (2003), p. 99-102.

claridad en el *Quijote*, responde a la misma posición que frente a tal género literario mantenían en España los moralistas y autores graves».<sup>855</sup> En efecto, Cervantes se burla de las novelas de caballería. Pero lo hace desde un profundo conocimiento de estas obras y con un alcance que trasciende, de largo, la mera crítica de las novelas de caballerías. Parece claro que la intención del *Quijote* no se limita a esta sátira, sino que, por el contrario, «apunta ya mediante ella hacia el fondo mismo del mito quijotesco: los ideales góticos, fuertemente estilizados en dicha literatura, chocan con la realidad del mundo nuevo, dando lugar a un conflicto cultural».<sup>856</sup>

El *Quijote* ha recibido, de manera casi unánime, el título de primera novela moderna.<sup>857</sup> Así lo han considerado autores de diversa procedencia, como Ortega y Gasset, Lukács, Batjín, Booth, Trilling, Foucault, Segre, Magris, Vargas Llosa o Ayala. «La obra maestra de Cervantes es la base de la narrativa moderna», sentencia Claudio Magris.<sup>858</sup> No obstante, algunos autores, entre los que destaca el profesor Edwin Williamson, defienden que el *Quijote* ocupa un lugar intermedio entre el *romance* medieval y la novela moderna. Constituiría, de este modo, una suerte de protonovela moderna, deudora de las obras del ciclo artúrico de Chrétien de Troyes y del *Amadís de Gaula*.

La condición del *Quijote* como novela dentro de la novela contribuye de manera decisiva a que sea considerada la primera novela moderna. En el *Quijote*, Cervantes reflexiona sobre su obra con una pirueta autocrítica y metaliteraria que supone la aparición de la subjetividad en la literatura, de su propio reconocimiento como obra literaria. Esta posición reflexiva parece emanar de los personajes que se emancipan, asumen su libertad y abandonan las páginas del libro para recorrer los caminos del mundo.<sup>859</sup> Y lo llevan haciendo desde la publicación de la primera parte de la obra, hace ahora más de cuatrocientos años. En este tiempo la influencia de la obra de

---

<sup>855</sup> RÍQUER, M. (2003), p. 111.

<sup>856</sup> Hago más estas palabras de Francisco Ayala, AYALA, F. (2005), p. 62.

<sup>857</sup> Digo novela con un manifiesto anacronismo. Cervantes nunca definió el *Quijote* como una novela, sino que lo hizo con el término *historia*. Para Cervantes novela era un relato breve, como las *Novelas Ejemplares*. El *Quijote* no fue considerado una novela hasta el siglo XVIII. Sobre este asunto véase el texto «Historia, romance, novela: el género del *Quijote*», MONTERO REGUERA, J. (1997), 87-95.

<sup>858</sup> MAGRIS, C. (2005), p. 109.

<sup>859</sup> Mario Vargas Llosa cifra la modernidad del *Quijote* en «el espíritu rebelde, justiciero, que lleva al personaje a asumir como su responsabilidad personal cambiar el mundo para mejor, aun cuando, tratando de ponerla en práctica, se equivoque, se estrelle contra obstáculos insalvables y sea golpeado, vejado y convertido en objeto de irrisión. Pero también es una novela de actualidad porque Cervantes, para contar la gesta quijotesca, revolucionó las formas narrativas de su tiempo y sentó las bases sobre las que nacería la novela moderna. Aunque no lo sepan, los novelistas contemporáneos que juegan con la forma, distorsionan el tiempo, barajan y enredan los puntos de vista y experimentan con el lenguaje, son todos deudores de Cervantes», VARGAS LLOSA, M. (2005). Sobre la modernidad de la obra, véanse, entre otros, CANAVAGGIO, J. (2004b), p. 66, y CLOSE, A. (2004b). De forma contundente afirma Francisco Ayala: «Las técnicas novelísticas contemporáneas, esas técnicas que se han presentado como grandes descubrimientos de última hora, estaban ya todas dentro del *Quijote*», AYALA, F. (2005), p. 38.

Cervantes no ha dejado de aumentar, consolidándose como el libro más estudiado y comentado, después de la Biblia.<sup>860</sup>

Sin embargo, el proceso de composición del *Quijote* permanece envuelto en la misma bruma informativa que emboza la biografía de su autor. Sobre las fuentes de inspiración para la escritura de la novela, hay un dato que destaca por su interés anecdótico. Algunos autores, entre los que quiero destacar a Azorín, comentan que Cervantes pudo elaborar el perfil psicológico de don Quijote a partir del de un hidalgo manchego, vecino de Argamasilla de Alba, llamado Rodrigo Pacheco de Quijana.

Ya sabéis que don Alonso Quijano, el *Bueno*, dicen que era el hidalgo don Rodrigo Pacheco. ¿Qué vida misteriosa, tremenda, fue la de este Pacheco? ¿Qué tormentas y desvaríos conmovieron su ánimo? Hoy, en la iglesia de Argamasilla, puede verse un lienzo patinoso, desconchado; en él, a la luz de un cirio que ilumina la sombría capilla, se distinguen unos ojos hundidos, espirituales, dolorosos, y una frente ancha, pensativa, y unos labios finos, sensuales, y una barba rubia, espesa, acabada en una punta aguda. Y debajo, en el lienzo, leemos que esta pintura es un voto que el caballero hizo a la Virgen por haberle librado de una “gran frialdad que se le cuajó dentro del cerebro” y que le hacía lanzar grandes clamores “de día y de noche...”.<sup>861</sup>

No sabemos si Cervantes se inspiró o no en don Rodrigo Pacheco para perfilar la identidad de don Quijote. El asunto pertenece a los dominios del misterio. Lo cierto es que la primera edición del *Quijote* se publicó en Madrid en 1605, con el título de *El ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha*.<sup>862</sup>

Cervantes, en el prólogo a la primera parte, se pregunta «¿qué podía engendrar el estéril y mal cultivado ingenio mío, sino la historia de un hijo seco, avellanado, antojadizo y lleno de pensamientos varios y nunca imaginados de otro alguno, bien como quien se engendró en una cárcel, donde toda incomodidad tiene su asiento y donde todo triste ruido hace su habitación?» [*DQ*, I, prólogo, p. 9].

Estas palabras han levantado una gran polvareda de estudios y lecturas especulativas. La mayoría de los biógrafos se inclinan por la cárcel de Sevilla como

---

<sup>860</sup> Mencionar todas las obras influidas, más o menos directamente, por el *Quijote* resulta una tarea, sencillamente, sobrehumana. A modo de bosquejo general y panorámico, citaré la página web del Centro Virtual Cervantes <http://cvc.cervantes.es/obref/quijote/introduccion/bibliografia/default.htm>, la *Bibliografía del «Quijote»* de Jaime Fernández, FERNÁNDEZ, J. (2008), los *Cuatrocientos años de Don Quijote por el mundo*, ARMERO, G (2005), y *Don Quijote, del libro al mito* de Jean Canavaggio, CANAVAGGIO, J. (2006).

<sup>861</sup> AZORÍN (1986), p. 182.

<sup>862</sup> La fachada de la casa del número 7 de la calle San Eugenio de Madrid ostenta una placa, colocada en 1905, en la que se lee: «En el solar que ocupa esta casa estuvo en el siglo XVII la imprenta de Juan de la Cuesta donde se hizo en 1615 la edición príncipe de la segunda parte del Ingenioso Caballero D. Quijote de la Mancha escrita por Miguel de Cervantes Saavedra. Conmemoración en 1905».

lugar de inspiración del *Quijote*. Otros, como Jean Canavaggio, defienden a Castro del Río, en cuya cárcel estuvo Cervantes en otoño de 1592. Los hay quienes, con menos fundamento, sitúan la cárcel en Argamasilla de Alba. Por último, algunos cervantistas como Nicolás Díaz de Benjumea, Américo Castro o Salvador de Madariaga aducen que la cárcel cervantina no fue cárcel real, sino figurada o metafórica.<sup>863</sup>

Sobre este fondo, la fecha de publicación del título más reciente de los libros mencionados en el escrutinio —*El pastor de Iberia*, de Bernardo de la Vega, impreso en 1591— ha suscitado un acalorado debate entre los partidarios de situar el comienzo de la redacción del *Quijote* en 1592, como sostiene Geoffrey Stagg, y los de hacerlo en 1597, como defienden Edward C. Riley o Luis Andrés Murillo.<sup>864</sup>

Sea como fuere, la estructura cerrada de la primera salida de don Quijote y su semejanza con el *Entremés de los romances*, obra anónima publicada en 1591, han contribuido a difundir la hipótesis de la escritura de un primer *Quijote* —un protoquijote, denominado a menudo *Ur-Quijote*—<sup>865</sup> en forma de novela corta que comprendería los seis primeros capítulos de la primera parte.<sup>866</sup>

Ramón Menéndez Pidal destacó en 1920 la influencia del anónimo *Entremés de los romances* en la trama de la primera salida de don Quijote. El *Entremés* cuenta la historia de Bartolo, un labrador que «de leer el Romancero, / ha dado en ser caballero, / por imitar los romances». Bartolo, creyéndose héroe de los poemas del romancero, abandona su hogar y sale en busca de aventuras. Finalmente, unos amigos lo encuentran y regresan con él a su casa. Una vez allí Bartolo se despierta y comienza a declamar nuevos versos que demuestran su locura y dan fin al *Entremés de los romances*.<sup>867</sup>

---

<sup>863</sup> Sobre la gestación del *Quijote* en la cárcel de Sevilla o en la Castro del Río, véase CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 250-254, MUNGUÍA GARCÍA, V. E. (1995), p. 267-270, RÍQUER, M. D. (2003), p. 67, TRAPIELLO, A. (2005), p. 170-173.

<sup>864</sup> Sobre los entresijos de la composición del *Quijote*, véase ANDERSON, E.M. y PONTÓN, G. (2004). Las obras *Castro del Río, ¿cuna del Quijote?* de Stagg, y *La cárcel en que se engendró el Quijote* de Rodríguez Marín ahondan en la influencia de la estancia en prisión de Cervantes en la invención del *Quijote*. Sobre estas obras, recomiendo consultar la nota bibliográfica de ANDERSON, E.M. y PONTÓN, G. (2004), p. 217-220. Con respecto al proceso de redacción del *Quijote* recomiendo la lectura del trabajo *El borrador de Cervantes: cómo se escribió el Quijote*, de Joaquín Aguirre, AGUIRRE BELLVER, J. (2005).

<sup>865</sup> El término *Ur-Quijote* procede del *Urfaust*, o primera versión del *Fausto* de Goethe. La denominación *Ur-Quijote* fue propuesta, en primer lugar, por el cervantista francés J.J.A. Bertrand, MONTERO REGUERA, J. (1997), p. 124.

<sup>866</sup> Sobre estas hipótesis señala Jean Canavaggio, «hasta ahora, son meras tentativas las que se han hecho para concretar la exacta fisonomía de una novela corta, sin que podamos determinar si abarcaría tan sólo los cinco primeros capítulos de la primera salida, o si llegaría hasta el escrutinio o hasta el combate contra el vizcaíno», CANAVAGGIO, J. (2007), p. 27.

<sup>867</sup> He tomado el fragmento del *Entremés de los romances* de LÁZARO CARRETER, F. (2004), p. 27. Fernando Lázaro Carreter es un firme defensor de la influencia del *Entremés* en la composición del primer *Quijote*. Sobre el tema véase el ensayo *Las voces del Quijote*, LÁZARO CARRETER, F. (2004), p. 26-27. Menéndez Pidal comentó la

A favor de la hipótesis del *Ur-Quijote* estarían la estructura cerrada de la primera salida, que finaliza con el regreso del caballero a la aldea en el capítulo seis, y la ausencia de Sancho hasta la segunda salida. Sin embargo, la influencia del *Entremés* en la composición del *Quijote* es aún fuente de discusión.<sup>868</sup> Heinrich Morf ya sugirió en 1905 la posibilidad de que Cervantes escribiera el *Quijote* a partir de una novela corta previa. Desde entonces, se han sucedido los argumentos a favor y en contra de esta hipótesis. De hecho, no hay acuerdo entre los cervantistas sobre qué episodio habría puesto fin a esta novela corta; tal vez el regreso a casa tras la primera salida, o el escrutinio de la biblioteca, o quizá la batalla con el vizcaíno.<sup>869</sup>

De ser cierta la hipótesis del *Ur-Quijote*, éste habría aparecido no más tarde de 1604 como una novela corta, al estilo de las futuras *novelas ejemplares*. Sin embargo, no se ha podido encontrar esta publicación y las referencias a su existencia son poco concluyentes. Jaime Oliver Asín sostiene que autores como Francisco López de Úbeda o Lope de Vega, entre otros, aludieron a la fama de un primer *Quijote*.<sup>870</sup> Por su parte, pese a la defensa que realiza del peso del *Entremés* en la redacción del *Quijote*, Menéndez Pidal rechaza la verosimilitud de la redacción de un *Ur-Quijote*.<sup>871</sup>

La hipótesis del *Ur-Quijote* ha dado pie a distintas hipótesis sobre una redacción previa de una parte del *Quijote*. Una de las más atrevidas —un punto irreverente, pero no por ello exenta de un atractivo que, no puedo negar, me seduce— se funda en el declarado tono teatral de muchas de las escenas del *Quijote*, como el episodio de Cardenio y Dorotea, la historia de los amores del cautivo y Zoraida, las bodas de Camacho o la estancia de don Quijote y Sancho en el palacio de los duques. Desde aquí se ha planteado que las *Novelas Ejemplares* o el mismo *Quijote* podrían ser el resultado de una prosificación de primitivos bocetos teatrales. Cervantes, dada la pobre recepción de las obras de teatro, habría decidido redactar los textos definitivos al modo de las *novellas* italianas.<sup>872</sup>

---

influencia del *Entremés de los romances* en la composición del *Quijote* en su artículo *Un aspecto de la elaboración del Quijote*, MENÉNDEZ PIDAL, R. (2005).

<sup>868</sup> CANAVAGGIO, J. (2007), p. 27.

<sup>869</sup> Sobre las distintas hipótesis planteadas en torno al *Ur-Quijote* como primera versión del *Quijote* en forma de novela corta, véanse, entre otros, LÁZARO CARRETER, F. (2004), p. 28, MONTERO REGUERA, J. (1997), p. 117-128, o TRAPIELLO, A. (2005), p. 187.

<sup>870</sup> OLIVER ASÍN, J. (1948).

<sup>871</sup> Luis Andrés Murillo defiende que hubo un *Ur-Quijote*, pero que no fue la hipotética novela de la primera salida, sino el relato del cautivo, luego intercalado en el *Quijote* con profundo sabor autobiográfico. Véase MONTERO REGUERA, J. (1997), p. 127.

<sup>872</sup> Grandes autores como Ortega y Gasset, Dámaso Alonso o Guillermo Díaz Plaja, han defendido el carácter teatral de tales escenas del *Quijote*. Miguel Herrero García propone que las *Novelas Ejemplares* podrían ser el resultado de una prosificación de obras o bocetos teatrales. Domingo Ynduráin ha ido más lejos y ha sugerido que el mismo *Quijote* podría ser una prosificación de una primitiva pieza de teatro. Véase MONTERO REGUERA, J. (1997), p. 142-148.

Estos vericuetos conducen a la constatación de que, en última instancia, se desconocen la fecha de comienzo de la redacción del *Quijote*. No obstante, parece claro que varios de los relatos intercalados en la novela fueron escritos antes de los capítulos dedicados a don Quijote. Como ejemplo, la *Historia del cautivo* fue escrita cuando todavía Alonso Quijano no pasaba de ser mera posibilidad en la imaginación cervantina. Astrana Marín propone 1589 como el año de la escritura de la *Historia del Cautivo*, texto de vivo tono autobiográfico.<sup>873</sup>

Por todo ello, resulta probado que la escritura del *Quijote* no se ejecutó de una vez, sino, al menos, en dos fases principales. Luis Rosales se muestra contundente al definir estas fases: «la primera comprende los seis primeros capítulos que constituye en *Quijote* primitivo concebido todavía como novela corta. La segunda comprende los restantes capítulos de la primera parte».<sup>874</sup>

La redacción de la segunda parte del *Quijote* no está libre de interrogantes y controversias. Sin embargo, se sitúa en marcos temporal y geográfico más definidos. En el prólogo a las *Novelas ejemplares*, Cervantes anunció la próxima aparición de las obras que andaba componiendo o pensando componer. «Tras ellas [las *Novelas ejemplares*], si la vida no me deja, te ofrezco los Trabajos de Persiles, libro que se atreve a competir con Heliodoro, si ya por atrevido no sale con las manos en la cabeza; y primero verás, y con brevedad dilatadas, las hazañas de don Quijote y donaires de Sancho Panza, y luego las Semanas del jardín».<sup>875</sup>

«Las hazañas de don Quijote y donaires de Sancho Panza» no podían ser otras que las nuevas aventuras de la pareja en una segunda parte del *Quijote*. Sin embargo, un inesperado acontecimiento literario hizo virar el rumbo de la escritura de esta segunda parte. En verano de 1614 apareció en Tarragona el *Segundo tomo del ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, firmado por Alonso Fernández de Avellaneda.<sup>876</sup> La noticia de la publicación del *falso Quijote* caló hondo en Cervantes, quien, a bien seguro, tenía por entonces avanzada la escritura de la *verdadera* segunda parte del *Quijote*.<sup>877</sup> Fernández de Avellaneda, o comoquiera que se llamase

---

<sup>873</sup> ASTRANA MARÍN, L. (1948-1958), iv, p. 393-395.

<sup>874</sup> ROSALES, L. (1996), p. 380.

<sup>875</sup> CERVANTES, M. (2005b), p. 52-53 [*Novelas Ejemplares, prólogo al lector*].

<sup>876</sup> Algunos autores defienden la presencia de un manuscrito del *Quijote* de Avellaneda antes de su estampación en Tarragona en 1614. Sin embargo, la información que nos proporciona Cervantes sugieren que éste no conoció la obra apócrifa hasta septiembre de 1614. Sobre este debate, véase el estudio *¿Cuándo se escribió el Quijote de Avellaneda?*, SUÁREZ FIGAREDO, E. (2009).

<sup>877</sup> La mayoría de los cervantistas sitúa el comienzo de la redacción de la *verdadera* segunda parte en el año 1607. Cuando apareció el *falso Quijote* de Avellaneda, Cervantes se dispondría a iniciar la escritura del capítulo cincuenta y nueve de la segunda parte. Sin embargo, no todos los cervantistas comparten esta opinión. Martín Jiménez considera que Cervantes comenzó a escribir la segunda parte del *Quijote* después de la aparición del apócrifo de Avellaneda en

el autor de este *Quijote* apócrifo,<sup>878</sup> desdibujó hasta la burda caricatura a don Quijote y Sancho y les hizo parecer «un monigote acompañado de un bufón».<sup>879</sup> De hecho, la peregrinación de don Quijote y Sancho finaliza en Toledo, con el ingreso de don Quijote en un manicomio.<sup>880</sup> Por otro lado, Avellaneda utilizó las páginas de su libro para difamar a Cervantes e insultar a Catalina de Salazar. Todo esto contribuyó a que Cervantes se sintiera profundamente afrentado.

El libro de Avellaneda ofreció una imagen humillante de don Quijote y Sancho. Intentó que fueran lo que no eran. Pero no lo consiguió. Ellos ya tenían su propio destino. Avellaneda inventó unos dobles que pretendían pasar por auténticos y situaban a Cervantes como un *otro* frente a sí mismo.<sup>881</sup> Cervantes no pudo permanecer impávido ante esta ofensa y, con un golpe de maestría, invitó al falso *Quijote* a la mesa del verdadero, consiguiendo un efecto de escorzo metaliterario, en el que la ficción se desdobra en planos superpuestos. Así, a partir del capítulo cincuenta y nueve de la segunda parte, los personajes cervantinos de la novela hablan de los falsos don Quijote y Sancho, y los tachan de lo que son: torpes impostores.

El Sancho y el don Quijote desa historia [dice Sancho] deben de ser otros que los que andan en aquella que compuso Cide Hamete Benengeli, que somos nosotros [**DQ, II, cap. 59, p. 1216**].

Sacaré a la plaza del mundo [dice don Quijote] la mentira dese historiador moderno [se refiere a Avellaneda], y echarán de ver las gentes cómo yo no soy el don Quijote que él dice [**DQ, II, cap. 59, p. 1217-1218**].

La publicación de continuaciones apócrifas de los libros de éxito era un recurso habitual en la época. Uno de los ejemplos más vistosos fue la aparición en 1602 de la apócrifa *Segunda parte del Guzmán de Alfarache*, firmada por Mateo Luján de Sayavedra, pseudónimo de Juan Martí. Dos años después, en 1614, Mateo Alemán publicó la verdadera segunda parte del *Guzmán de Alfarache*.

---

1614. Según Martín Jiménez, fue la lectura del texto de Avellaneda lo que espoleó a Cervantes para que compusiera la verdadera segunda parte del *Quijote*, MARTÍN JIMÉNEZ, A. (2004). Por otro lado, otros autores, como Nicolás Marís, Carlos Romero o E.C. Riley, defienden que Cervantes conoció la obra de Avellaneda mucho antes de escribir el capítulo 59 de la segunda parte. Según estos autores, se puede apreciar la influencia del *Apócrifo* desde el capítulo 30, en escenas como el retablo de Maese Pedro o la carta de Sancho a Teresa Panza, e incluso en la invención de la duquesa. Véase MONTERO REGUERA, J. (1997), p. 137-148.

<sup>878</sup> La identidad de Alonso Fernández de Avellaneda ha sido objeto de enjundiosa controversia entre los cervantistas. Tras la máscara de Avellaneda se ha insinuado la presencia de figuras tan distintas como Mateo Alemán, Bartolomé de Argensola, el duque de Sessa, Juan Blanco de Paz, fray Luis de Aliaga, Jerónimo de Pasamonte e, incluso, Lope de Vega. Martín de Riquer defiende que el pseudónimo de Avellaneda esconde a Gerónimo de Passamonte, Riquer, M.D. (2003), p. 387-525. Daniel Eisenberg ha sugerido que en la escritura del “falso Quijote” medió la mano de Lope de Vega, EISENBERG, D. (1991). Sobre estas disquisiciones puede leerse en CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 380, MARTÍN JIMÉNEZ, A. (2004).

<sup>879</sup> La expresión procede de CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 383.

<sup>880</sup> FERNÁNDEZ DE AVELLANEDA, A. (2011).

<sup>881</sup> Rosa Rossi propone que el *Quijote* de Avellaneda operó como un *doble* del cervantino, véase el ensayo «La espantosa aparición del doble», ROSSI, R. (2000), p. 109-115.

El texto de Avellaneda espoleó a Cervantes para finalizar cuanto antes la verdadera segunda parte del *Quijote*.<sup>882</sup> La primera parte había terminado con el verso de Ariosto *Forse altro canterà con miglior plectro*.<sup>883</sup> Avellaneda recogió este testigo y escribió, con *peggior plectro* y sin armonía ni respeto, su segunda parte del *Quijote*. Cervantes, no sin rabia y amargura, respondió al desafío, se puso manos a la obra y, en apenas dos años, remató su mejor libro y el que a la postre es el mejor libro de la historia de la literatura universal: la segunda parte del *Quijote*.<sup>884</sup>

El *Quijote* contiene abundante material autobiográfico.<sup>885</sup> Tal vez el ejemplo más notable sea el relato del cautivo; capítulos 39 a 41 de la primera parte. El carácter autobiográfico del *Quijote* se ha relacionado con el papel que juega la voz del autor a lo largo de la novela. La voz de Cervantes aparece en el prólogo a la primera parte, para reaparecer, tras un receso en que cede la voz a otros narradores, en el capítulo 6 con ocasión del escrutinio de la biblioteca del hidalgo. Sobre este asunto se ha hablado de las máscaras de Cervantes, del uso de sus personajes para dejar oír su voz.<sup>886</sup> El enigmático Cide Hamete Benengeli, supuesto autor de la obra, y personaje de la misma al fin y al cabo, sirve como ejemplo de narrador *enmascarado* que condiciona la estructura identitaria de la novela y su carácter autobiográfico.

---

<sup>882</sup> El cambio que vivió don Quijote, su huida de la locura y su acercamiento al mundo de los demás personajes, parece una consecuencia del efecto purgante que supuso la publicación del *Apócrifo* de Avellaneda. Véase ANDRÉS GIL, C.M. (1996).

<sup>883</sup> «Quizá otro cantará con mejor plectro». Cervantes tomó prestado este verso del *Orlando furioso* de Ariosto. El verso aparece en *DQ*, I, cap. 52. p. 653.

<sup>884</sup> Sobre las dudas y controversias en torno a la composición de la segunda parte del *Quijote*, véase ANDERSON, E.M. y PONTÓN, G. (2004), p. 207-217.

<sup>885</sup> En la segunda mitad del siglo XIX Nicolás Díaz de Benjumea identificó a don Quijote con el autor del libro y lo considera un librepensador de la línea republicana de finales del siglo XIX. Sin caer en este *libre* anacronismo, no se pueden obviar los destacados ejemplos de autobiografismo contenidos en el *Quijote*, VALERA, J., y DÍAZ DE BENJUMEA, N. (2006).

<sup>886</sup> CANAVAGGIO, J. (2004b), p. 62. Sobre las máscaras en el *Quijote*, véase QUINTANA TEJERA, L. (2005). José María Merino dedica un bellissimo ensayo al problema del narrador del *Quijote*, MERINO, J.M. (2007). George Haley clasifica de forma esquemática los narradores del *Quijote*: 1.- El “yo” que comienza la narración y presenta a don Quijote; 2.- Un segundo autor que asume la narración tras los ocho capítulos iniciales y que basa su relato en un manuscrito árabe, hallado en el Alcaná de Toledo; 3.- Cide Hamete Benengeli: autor del manuscrito árabe; 4.- Un nebuloso autor intermediario que cobra cuerpo al final de capítulo 8 de la primera parte y en el capítulo final de la primera parte. Sobre la clasificación de Haley, véase MONTERO REGUERA, J. (1997), p. 156-157. Otros autores, como Robert M. Flores defienden un esquema de cinco narradores: a) primer autor, que es Cide Hamete; b) el autor del *Quijote* de 1605, que es el traductor anónimo del manuscrito de Cide Hamete; c) el morisco aljamiado que aparece en el Alcaná de Toledo y que traduce el resto del texto árabe; d) y e) el segundo autor de 1605 y el autor de 1615, ambos serían el propio Cervantes; véase MONTERO REGUERA, J. (1997), p. 159-160. Sobre el tema de los narradores del *Quijote*, puede también consultarse el trabajo *Cide Hamete Benengeli y los narradores del «Quijote»*, MAESTRO, J.G. (2002). Juan Bautista Avalle-Arce considera que el *Quijote* introduce un asunto fundamental en la historia de la literatura: el *narrador infidente*, del que el lector no se puede fiar, AVALLE-ARCE, J.B. (1987).



## 1.4.2. La influencia del *Quijote*

*El Quijote* ha ejercido una influencia fundamental en la literatura y el pensamiento de los últimos cuatrocientos años. «Leer el *Quijote* nos ha hecho lo que somos», afirma, categórico, Pedro Salinas.<sup>887</sup> A lo largo de estos cuatrocientos años —desde la publicación en 1605 de la primera parte de la novela— y a lo ancho de todo el planeta, han sido muy distintas las lecturas del *Quijote*. Hoy es difícil encontrar un escritor o un pensador de los últimos cien años que no haya publicado al menos algunas líneas sobre la novela de Cervantes. El *Quijote* está presente en el imaginario de todos los lectores del mundo y ha influido e inspirado a los más importantes poetas, novelistas y filósofos.

El caballero y su inseparable escudero pronto abandonaron las páginas del libro para recorrer los caminos del mundo, las calles de las ciudades, los lienzos de los artistas.<sup>888</sup> Don Quijote y Sancho pasaron *del libro al mito*.<sup>889</sup> En última instancia, «el mito de don Quijote y Sancho se refuerza con otro mito hermano y fundamental, procedente del norte de Europa. Mito también melancólico y diabólico, pues la magia y el hechizo están entrelazados en las figuras de Fausto y Mefistófeles, asimismo señor y sirviente».<sup>890</sup>

En junio de 1605, unos meses después de la publicación de la primera parte, don Quijote aparece en una mascarada celebrada en Valladolid con motivo de los festejos en honor del bautismo del futuro rey Felipe IV. En 1607 hace acto de presencia en las calles de Lima, en forma de parodia burlesca. Entre 1614 y 1621 don Quijote fue avistado en fiestas y actuaciones en Zaragoza, Sevilla, Baeza, Salamanca, Utrera, Córdoba e incluso París.<sup>891</sup> En 1616, en las celebraciones de la Purísima Concepción de Sevilla, se imprimió un soneto de Fray Bernardo de Cárdenas que menciona a Don Quijote. Un año después, en la misma ciudad, en un desfile de máscaras de estudiantes acudieron como invitados don Quijote y Sancho.<sup>892</sup>

---

<sup>887</sup> SALINAS, P. (2005), p. 149.

<sup>888</sup> Sobre los modelos iconográficos del *Quijote* y su evolución desde el siglo XVII hasta nuestros días, recomiendo la lectura y contemplación de los libros *Leer el Quijote en imágenes*, LUCÍA MEGÍAS, J.M. (2006), *Don Quijote, una nueva mirada*, VARIOS AUTORES (2005b), o *Cuatrocientos años de don Quijote por el mundo*, ARMERO, G. (2005). Por supuesto, recomiendo la consulta de la *Historia gráfica de Cervantes y del Quijote*, obra que inauguró el estudio iconográfico de Cervantes y el *Quijote*, GIVANEL MAS, J. (1947). Sobre los recientes trabajos iconográficos del *Quijote*, véase LUCÍA MEGÍAS, J.M. (2005).

<sup>889</sup> En el estudio *Don Quijote, del libro al mito* Jean Canavaggio repasa con rigor y minuciosidad las lecturas del *Quijote*, las más destacadas adaptaciones, secuelas e interpretaciones a que la obra ha dado lugar, CANAVAGGIO, J. (2006).

<sup>890</sup> PESET, J.L. (2010), p. 95.

<sup>891</sup> Véase CANAVAGGIO, J. (2006), p. 53-59. Sobre la presencia de don Quijote en el siglo XVII, también puede consultarse GAMECHOGOICOECHEA LLOPIS, A. (2007).

<sup>892</sup> FERNÁNDEZ GONZALO, J. (2010), p. 44.

La fama de la novela traspuso las fronteras de España y enseguida aparecieron traducciones a otros idiomas. En 1612 Thomas Shelton tradujo la primera parte al inglés, en 1614 hizo lo propio Césart Oudin en francés. Entre 1622 y 1625 Franciosini tradujo las dos partes al italiano. En 1648 apareció la traducción alemana, y en 1657 la holandesa.<sup>893</sup> Y en 1713 el dramaturgo Florent Dancourt (1661-1725) declaraba que el *Quijote* «está en las manos de todo el mundo [...]». Casi no hay tema más conocido».<sup>894</sup>

El éxito de la novela le permitió dar el salto a las tablas de los teatros. Las aventuras de Sancho y don Quijote fueron fruto de numerosas adaptaciones teatrales. El *Entremés famoso de los invencibles hechos de Don Quijote* (1617) de Francisco Ávila, El *Curioso impertinente* (1608) de Guillén de Castro, *Los disparates de Don Quijote de la Mancha* (1637) de Calderón de la Barca, *Le gouvernement de Sancho Pança* (1642) de Guérin de Bouscal o *The comical history of Don Quixote* (1694-1696) de Thomas D'Urfey —pieza que fue adaptada, con la participación de D'Urfey, a la ópera por Henry Purcell en 1695— son algunos ejemplos de versiones y adaptaciones teatrales de la novela de Cervantes.<sup>895</sup> Como anécdota, merece la pena señalar que en 1613 el teatro *Globe*, de Londres, sufrió un incendio en el que se perdieron varias piezas teatrales. Entre las obras desaparecidas con el fuego figura una titulada *The History of Cardenio*, basada en la historia de Cardenio del *Quijote*, y escrita por William Shakespeare.

La difusión del *Quijote* en el siglo XVIII fue amplísima. Se publicaron 37 ediciones en España, 50 en Francia, 44 en Inglaterra, 8 en Alemania, 4 en Italia y una en los Países Bajos, Dinamarca, Polonia y Rusia.<sup>896</sup> De estas ediciones destacan la de Vicente de los Ríos —publicada en 1780 por encargo de la Real Academia Española—, y la edición con anotaciones del reverendo John Bowle, publicada en Londres en 1781, que inaugura la lista de ediciones comentadas.

Las primeras lecturas del *Quijote*, en el siglo XVII y buena parte del XVIII, enfatizaron su carácter de obra cómica, burlesca. Don Quijote era considerado un inadaptado, un extravagante, una especie bufón del que se podía hacer mofa. «El

---

<sup>893</sup> He tomados los datos sobre las traducciones de CANAVAGGIO, J. (2006), p. 56-57.

<sup>894</sup> He tomado la cita de Dancourt de CANAVAGGIO, J. (2006), p. 112-113. Por su parte, Pedro Salinas, dedica un ensayo escueto pero muy hermoso a las lecturas del *Quijote*, *Leer el Quijote*, SALINAS, P. (2005), p. 149-157.

<sup>895</sup> Datos extraídos de CANAVAGGIO, J. (2006), p. 56-78.

<sup>896</sup> Los datos sobre las publicaciones han sido extraídos de CANAVAGGIO, J. (2006), p. 96-99.

arcaísmo de sus armas, la longura del cuerpo y el extravío general de su figura ayudan a que la sola contemplación del caballero promueva a risa».<sup>897</sup>

A partir del siglo XVIII, el pensamiento ilustrado introdujo una aproximación épica a las aventuras quijotescas. Los escritores ingleses Laurence Sterne (1713-1768), Henry Fielding (1707-1754) y Tobias Smollett (1721-1771) fueron algunos de los artífices de esta nueva mirada. El *Quijote* conservaba su valor cómico, pero ya no era objeto de burla, sino de admiración y reconocimiento.

La auténtica transformación en la forma de leer el *Quijote* vino de la mano de los románticos alemanes. El *Quijote* dejó de ser considerado un libro cómico, para convertirse en una odisea simbólica. Autores como Friedrich Schlegel (1772-1829), Friedrich Schelling (1775-1854) o Ludwig Tieck (1773-1853) enfatizaron el valor de la novela como obra de carácter mitológico, cuyo tema es la lucha simbólica entre lo ideal y lo real. Los románticos consideran que el error de don Quijote no fue tener un ideal, sino querer transponerlo a la vida, es decir, mancillarlo mediante el contacto con la realidad.<sup>898</sup> No en vano, la idealidad de don Quijote no está en lo que hace sino en la intención con que lo hace. Del contraste entre la intención y el acto devienen tanto la burla barroca como la transcendencia romántica.



**FIGURA 23**

Visión romántica del *Quijote*: tumba de don Quijote.

Imagen tomada de CAMPOS, J. (1959), p. 121.

En su viaje por los siglos, la lectura del *Quijote* pasó de la comicidad burlesca del barroco a la risa épica del neoclasicismo ilustrado. Desde aquí se adentró en la ironía romántica, una ironía que no entraña sarcasmo, sino contradicción, pugna entre lo

<sup>897</sup> ROSALES, L. (1996), p. 307.

<sup>898</sup> Sobre la evolución de las interpretaciones del *Quijote* desde su publicación hasta entrado el siglo XXI, puede consultarse el ensayo de Emilio Martínez Mata, MARTÍNEZ MATA, E. (2007).

ideal y lo real.<sup>899</sup> Esta perspectiva romántica enriqueció la lectura de la novela e inauguró la interpretación simbólica de la obra, pero, al mismo tiempo, la tiñó de sombría solemnidad, de pesada melancolía. En 1876 Friedrich Nietzsche (1844-1900) arremetía contra el *monopolio* romántico: «hoy leemos el *Don Quijote* entero con un amargo sabor de boca, casi con una tortura, pero a su autor y a los contemporáneos del mismo les pareceríamos con ello muy extraños, muy oscuros, con la mejor conciencia ellos lo leían como el más divertido de los libros y se reían con él casi hasta morir».<sup>900</sup>

Del *Quijote* y de su gran héroe se han apoderado casi todas las escuelas artísticas. Cada una, a su modo, ha pretendido legitimar su parentesco con la obra cervantina. «Para los románticos, don Quijote era un héroe romántico que corría en vano tras un ideal de belleza; para los realistas, Cervantes fue el primer realista; para los modernistas, fue el primer moderno; para los surrealistas era surrealista y para los posmodernos fue el primer posmoderno. Al parecer, don Quijote se convierte en quienquiera que lo lee».<sup>901</sup>

El *Quijote* es fuente de inspiración para todo tipo de artistas y sirve de campo de estudio para los más variados y rocambolescos temas. «Su sombra planea sobre el mister Pickwick de Dickens [...]. Don Quijote y Sancho están presentes, al estilo nórdico, en la película de Bergman *El séptimo sello*; y hasta revolotean débilmente en los orígenes de Sherlock Holmes y Watson».<sup>902</sup>

En la década de los setenta del siglo XX surgió en Alemania una corriente de crítica literaria que ponía el énfasis en la función del lector en la literatura. Esta corriente recibió el nombre de *estética de la recepción*. El *Quijote*, como buen campo de batalla de críticos y lectores apasionados, ha sido objeto de devoción de los seguidores de la *estética de la recepción*, hasta el punto de que muchos de éstos se han polarizado en dos lecturas extremas: la que defiende una interpretación simbólica —de inspiración romántica, denominada *soft* (blanda)—, y la de los que abogan por una interpretación cómica —en línea con la pretendida lectura original de la obra, denominada lectura *hard* (dura). Como suele suceder en los modelos de crítica literaria, esta corriente funda su novedad en el descubrimiento de la rueda.<sup>903</sup> Por otro

---

<sup>899</sup> El romántico Schelling entendió el *Quijote* como una antinomia entre el espíritu y la materia, entre lo ideal y lo real.

<sup>900</sup> NIETZSCHE, F. (2005b), p. 86-87.

<sup>901</sup> Señala, con ironía, Margaret Atwood, ATWOOD, M. (2005), p. 18.

<sup>902</sup> ATWOOD, M. (2005), p. 19. Los trabajos sobre la influencia de la obra de Cervantes es demasiado amplia. Como ejemplo, José Lasaga rastrea los orígenes de la razón vital de Ortega en la obra cervantina, *La llave de la melancolía. El papel de Cervantes en los orígenes de la razón vital*, LASAGA, J. (2005).

<sup>903</sup> Sobre la *estética de la recepción* en el *Quijote*, véase MONTERO REGUERA, J. (1997), p. 101-115.

lado, la lectura romántica del *Quijote*, es decir, la defensa del valor simbólico de la obra, puede encontrarse en Unamuno, Ortega y Gasset, Menéndez Pidal, Ramiro de Maeztu o Américo Castro. Autores como Anthony Close o Daniel Eisenberg toman partido por la lectura *hard*. En todo caso, ambas lecturas son complementarias, no excluyentes, y su uso reduccionista sólo cobra sentido en contextos irreales y profundamente anacrónicos.

El año del aniversario —2005, celebración de los famosos 400 años de la primera parte del *Quijote*— convocó la publicación de numerosos libros y estudios compilatorios, como *Cuatrocientos años de Don Quijote por el mundo*, *La fuerza de Fierabrás. Medicina, ciencia y terapéutica en tiempos del Quijote*, *La ciencia y El Quijote*, *Don Quijote, una nueva mirada*, *Don Quijote alrededor del mundo*, *El mundo que vivió Cervantes*, entre muchas otras.<sup>904</sup> Estas obras son testimonio de la vigencia nacional e internacional del *Quijote* y de su continua actualidad.<sup>905</sup>

La influencia del *Quijote* también ha alcanzado el campo del pensamiento psicopatológico. Sus personajes han servido de modelo clínico a autores de todas las escuelas desde los orígenes de la psiquiatría, y el escenario general de la novela, con don Quijote a la cabeza, ha enriquecido la manera de entender y explicar la locura.<sup>906</sup> El siguiente capítulo profundiza en este campo.

---

<sup>904</sup> ARMERO, G. (ed.) (2005), PUERTO, J. (2005), SANCHEZ RON, J.M. (dir.) (2005), VARIOS AUTORES (2005b), VARIOS AUTORES (2005c), VARIOS AUTORES (2005d), respectivamente.

<sup>905</sup> Un apunte especial merece el homenaje internacional que la revista literaria de las Naciones Unidas, *Ex Tempore* (ISSN 1020-6604), rindió a Cervantes y al *Quijote* en su número de diciembre de 2004. La revista puede consultarse de forma gratuita en la página web <http://www.unspecial.org/UNS640/t32.html>.

<sup>906</sup> Véase, en esta tesis, el capítulo “1.4.3.- La locura de don Quijote”.

### 1.4.3. La locura de don Quijote

La locura de don Quijote no constituye el tema principal de esta tesis. Pero sí ocupa un espacio muy destacado en la novela. En el *Quijote* aparecen 112 referencias a la “locura” (61 en la primera parte y 51 en la segunda) y 123 al “loco” (45 en la primera parte y 78 en la segunda). Por ello, un estudio sobre la curación por la palabra en el *Quijote* no puede pasar por alto esta cuestión. Si don Quijote estaba o no estaba loco, lo dejó dicho Cervantes: «rematado ya su juicio, vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo» [*DQ*, I, cap. 1, p. 43]. Sin embargo, Cervantes no escribió el *Quijote* a modo de historia clínica o patografía de su protagonista.

El significado y la naturaleza de la locura de don Quijote han sido fuente de numerosos —acaso innumerables— y apasionados debates entre cervantistas y aficionados.<sup>907</sup> El Diccionario de la Real Academia Española (RAE) define «*quijote* [segunda acepción] (Por alusión a don *Quijote* de la Mancha): 1. Hombre que antepone sus ideales a su conveniencia y obra desinteresada y comprometidamente en defensa de causas que considera justas, sin conseguirlo. 2. Hombre alto, flaco y grave, cuyo aspecto y carácter hacen recordar al héroe cervantino».<sup>908</sup> Esta definición no incluye referencia alguna a la locura. Antes bien, describe una suerte de tipo idealista y frustrado, filántropo y soñador, marcado por una inevitable mala estrella que le hace perdedor antes de emprender toda tarea.<sup>909</sup>

Por supuesto, no puedo estar de acuerdo con la definición de *quijote* de la RAE. La locura del personaje, sin recurrir a planteamientos psicopatológicos, le confiere un valor identitario. Don Quijote es don Quijote porque está loco y no sería don Quijote si no lo estuviera. No digo que don Quijote sea sólo un loco y, mucho menos, que su locura permita explicar o justificar todo su comportamiento. Lo que sucede es que la

---

<sup>907</sup> Sobre la locura de don Quijote se han escrito tantos libros, artículos, reseñas, comentarios, que es vano esfuerzo mencionarlos todos. A título informativo citaré ALONSO-FERNÁNDEZ, F. (2004), ALONSO-FERNÁNDEZ, F. (2005), BAILÓN BLANCAS, J.M. (2006), CASTILLA DEL PINO, C. (2005), CORRAL MÁRQUEZ, R. y TABARÉS SEISDEDOS, R. (2003), GOYANES, J. (1932), GRACIA GUILLÉN, D. (2005), HERNÁNDEZ MOREJÓN, A. (1836), HUTCHINSON, S. (2005), LASALA, M. (1905), LÓPEZ-MUÑOZ, F. y otros (2006), MADARIAGA, S. (1967), MARTÍNEZ TORRÓN, D. (1998), MONTIEL, L. (1994), MÚGICA RODRÍGUEZ, C. (2005), OLMEDA, M. (1973), PEÑA Y LILLO, S. (1993), PÉREZ, N. (2006), PÉREZ ÁLVAREZ, M. (2005), PESET, J.L. (2005), PI Y MOLIST, E. (1886), QUINTANA TEJERA, L. (2005), ROYO VILLANOVA, R. (1920), SANCHEZ RON, J.M. (2005), SANCHEZ GRANJEL, L. (1976), SANCHEZ GRANJEL, L. (2005), SOLER, M. (2008). Por rocambolescos y originales cito algunos trabajos sobre las causas de la locura quijotesca, GARCÍA RUIZ P.J., y GULLIKSEN L. (1999).

<sup>908</sup> La primera acepción de *quijote* es: «(Del catalán *cuixot*, y este del latín *coxa*, cadera): 1. Pieza del arnés destinada a cubrir el muslo. 2. En el cuarto trasero de las caballerías, parte comprendida entre el cuadril y el corvejón», REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª edición).

<sup>909</sup> Parece que escuchamos la voz de Luis Rosales: «el quijotismo no es compatible con el éxito», ROSALES, L. (1996), p. 597.

condición existencial de don Quijote, no como mero sueño de Alonso Quijano,<sup>910</sup> sino como personaje en sí mismo, necesita de su locura.

«Más de una vez me he preguntado —apunta Santiago Ramón y Cajal, en su discurso *Psicología del Quijote y el quijotismo*—. <sup>911</sup> ¿por qué Cervantes no hizo cuerdo a su héroe?». No lo hizo, responde don Santiago, porque un don Quijote cuerdo no podría ser don Quijote. Parafraseando la tesis de Torrente Ballester sobre el *Quijote* como juego, podemos decir que don Quijote juega a ser don Quijote en el marco de las reglas de su locura.<sup>912</sup> Alonso Quijano no juega, no es capaz de actuar *como si fuera* un caballero andante, *como si* el mundo estuviera poblado por encantadores y damiselas en apuros. Alonso Quijano ejecuta esta ficción en la realidad de don Quijote. Su locura es imprescindible para que aparezca don Quijote. No en vano hablamos de las aventuras del *hidalgo don Quijote de la Mancha* y no de las del *ingenioso hidalgo Alonso Quijano que se creía don Quijote*.<sup>913</sup>

Por ello, la omisión de la locura en la definición de *quijote* de la RAE merece una reflexión y, me atrevo a decir desde esta tribuna, una revisión. Don Quijote no es, sencillamente, un «hombre que antepone sus ideales a su conveniencia y obra desinteresada y comprometidamente en defensa de causas que considera justas, sin conseguirlo», como define la RAE. Don Quijote actúa así desde —y en— su locura. Alonso Quijano, en su lecho de muerte, reniega de don Quijote. «Señores —dijo don Quijote—, vámonos poco a poco, pues ya en los nidos de antaño no hay pájaros hogaño. Yo fui loco y ya soy cuerdo; fui don Quijote de la Mancha y soy ahora, como he dicho, Alonso Quijano el Bueno» [*DQ*, II, cap. 74, p. 1333]. Las palabras de Alonso Quijano muestran bien a las claras la frontera que desea trazar entre don Quijote y él mismo —«yo fui loco y ya soy cuerdo»—, y el empeño que pone en que se disculpe su pasado quijotesco. «Perdóname, amigo [dice Alonso Quijano a Sancho], de la ocasión que te he dado de parecer loco como yo, haciéndote caer en el error en que yo he caído de que hubo y hay caballeros andantes en el mundo» [*DQ*, II, cap. 74, p. 1332-1333]. Alonso Quijano, comprobamos, nunca podría haber sido don Quijote sin el auxilio de la locura, sin el amparo moral que ésta le procuró para salir a los caminos en busca de aventuras.

---

<sup>910</sup> Borges, en su soneto *Sueña Alonso Quijano*, escribe «El hidalgo fue un sueño de Cervantes / y don Quijote un sueño del hidalgo», BORGES, J.L. (1999) p. 34.

<sup>911</sup> Texto disponible en la página web [http://cvc.cervantes.es/ciencia/cajal/cajal\\_articulos/quijote.htm](http://cvc.cervantes.es/ciencia/cajal/cajal_articulos/quijote.htm). Se trata del discurso leído por Ramón y Cajal en la sesión conmemorativa de la publicación del *Quijote*, celebrada por el Colegio Médico de San Carlos el 9 de Mayo de 1905.

<sup>912</sup> TORRENTE BALLESTER, G. (2004).

<sup>913</sup> Sobre este punto explica Castilla del Pino: «los locos carecen de la capacidad de vivir como si, que caracteriza al juego-diversión. En suma, parecen no jugar», CASTILLA DEL PINO, C. (2005), p. 26.

Por supuesto, las palabras de Alonso Quijano —«yo fui loco y ya soy cuerdo»— remiten a una cuestión preliminar: ¿qué es estar loco y qué es estar cuerdo? No es una pregunta fácil de responder.<sup>914</sup> Tal vez podamos tomar por cuerdo a aquel que es capaz de vivir en el mundo de acuerdo con las reglas del mundo. Claro que las reglas son muchas, a menudo contradictorias, y que la barrera entre la locura y la cordura es borrosa, permeable, imprecisa.

Un relativismo conceptual extremo —amparado en la condición de la esencia subjetiva de todo conocimiento— no llevaría sino al enigma último sin solución de la naturaleza del ser humano, y el debate entre locura y cordura se tornaría irresoluble. Rubén Darío lo dijo sin ambages: «¡Y no saber adónde vamos, / ni de dónde venimos...!».<sup>915</sup> Estas palabras convocan el tema principal de la humanidad. El misterio del origen y la incertidumbre del destino, el enigma de las edades del hombre. La esfinge del monte Ficio, cercano a Tebas, en Grecia, planteaba a los visitantes el siguiente enigma: «¿Qué ser, con sólo una voz, tiene a veces dos pies, a veces tres, otras veces cuatro y es más débil cuantos más pies tiene?». Aquellos que no resolvían el enigma eran estrangulados y devorados en el acto. Finalmente, Edipo halló la respuesta: «el hombre».<sup>916</sup> Sin embargo, Edipo resolvió el enigma poco después de haber matado a su padre Layo y apenas unos días antes de casarse con su madre Yocasta. Esto invita a parafrasear a Wittgenstein y exclamar que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta nuestros problemas vitales todavía no se habrán rozado en lo más mínimo.<sup>917</sup>

Por ello, debemos asumir cierto margen de indefinición para poder avanzar. A grandes rasgos, estamos en situación de afirmar que el hidalgo manchego pierde el juicio para poder ser don Quijote. Pero no enloquece de cualquier manera, a *tontas y a locas*, sino con orden y concierto, ateniéndose a unas reglas estrictas.

Veamos: Alonso Quijano se torna loco antes de ser don Quijote. Y su locura consiste en dar por ciertas las ficciones de las caballerías andantes.

[Alonso Quijano] se enfrascó tanto en su lectura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio; y así, del poco dormir y del mucho leer, se le secó el cerebro, de manera que vino a perder el juicio. Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en los libros, así de

---

<sup>914</sup> Giuseppe Lanza del Vasto (1901-1981, fallecido en Elche de la Sierra, Albacete) afirmó que un hombre cuerdo no es más que un hombre razonable y que sólo son sabios los que poseen la clave de su propia locura. He tomado la cita de Lanza del Vasto de PEÑA Y LILLO, S. (1993), p. 31.

<sup>915</sup> La cita corresponde a los últimos versos del poema *Lo fatal*, DARÍO, R. (2000), p. 371.

<sup>916</sup> Sobre el mito de Edipo véase GRAVES, R. (2005), p. 406-407

<sup>917</sup> La cita procede de la proposición 6.52 del *Tractatus* de Wittgenstein, GÓMEZ SÁNCHEZ, C. (2002b), p. 24.



encantamientos como de pendencias, batallas, desafíos, heridas, requiebros, amores, tormentas y disparates imposibles; y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas sonadas soñadas invenciones que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo [**DQ, I, cap. 1, p. 41-42**].

Alonso Quijano confunde el mundo leído —soñado— con el mundo real. O mejor, sustituye el mundo real por el mundo soñado. Por ello, lo primero que hace Alonso Quijano es fabricar un mundo en el que pueda ser un héroe y alcanzar una fama que la vida mundana le ha negado.

En efeto, rematado ya su juicio, vino a dar en el más estraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo; y fue que le pareció conveniente y necesario, así para el aumento de su honra como para el servicio de su república, hacerse caballero andante, y irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras y a ejercitarse en todo aquello que él había leído que los caballeros andantes se ejercitaban [...]; y así, con estos tan agradables pensamientos, llevado del estraño gusto que en ellos sentía, se dio prisa a poner en efeto lo que deseaba [**DQ, I, cap. 1, p. 43-44**].

Queda patente que Alonso Quijano sigue unas reglas y es riguroso y metódico incluso al enloquecer. Lo era en su ordenada vida de hidalgo. «Una olla de algo más vaca que carnero, salpicón las más noches, duelos y quebrantos los sábados, lantejas los viernes, algún palomino de añadidura los domingos» [**DQ, I, cap. 1, p. 38**]. Y lo es ahora que ha perdido el juicio.

Pero fijémonos en un detalle importante. Antes de perder el juicio, Alonso Quijano ya soñaba con ser un caballero andante y jugaba con combates a espada contra fieros gigantes. Al enterarse de la primera salida de don Quijote, el ama confiesa al cura: «Ahora me acuerdo haberle oído decir muchas veces, hablando entre sí, que quería hacerse caballero andante e irse a buscar las aventuras por esos mundos», [**DQ, I, cap. 5, p. 80**]. Y la sobrina apostilla:

Muchas veces le aconteció a mi señor tío estarse leyendo en estos desalmados libros de desventuras dos días con sus noches, al cabo de los cuales, arrojaba el libro de las manos, y ponía mano a la espada y andaba a cuchilladas con las paredes; y cuando estaba muy cansado, decía que había muerto a cuatro gigantes como cuatro torres, y el sudor que sudaba del cansancio decía que era sangre de las heridas que había recebido en la batalla; y bebíase luego un gran jarro de agua fría,<sup>918</sup> y quedaba sano y sosegado, diciendo que aquella

---

<sup>918</sup> El agua fría era buen remedio contra la locura pues contrarrestaba la sequedad y la calentura del cerebro.

agua era una preciosísima bebida que le había traído el sabio Esquife, un grande encantador y amigo suyo [**DQ, I, cap. 5, p. 80-81**].

La locura de don Quijote consiste en dar por cierto lo soñado. En vivir una fantasía. Por eso, primero inventa un mundo de caballerías y luego se inventa a sí mismo en ese mundo. Porque, ¿qué sentido tendría ser don Quijote en el mundo real sin gigantes, sin encantadores y sin damas en apuros? De hecho, éste será el problema vital de la segunda parte del *Quijote*: cómo seguir siendo don Quijote en el mundo común de Sancho y los demás personajes.<sup>919</sup>

No en vano, una vez bautizado como don Quijote, «apenas se vio en el campo, cuando le asaltó un pensamiento terrible, y tal, que por poco le hiciera dejar la comenzada empresa; y fue que le vino a la memoria que no era armado caballero, y que, conforme a ley de caballería, ni podía ni debía tomar armas con ningún caballero; y, puesto que lo fuera, había de llevar armas blancas, como novel caballero, sin empresa en el escudo, hasta que por su esfuerzo la ganase. Estos pensamientos le hicieron titubear en su propósito; mas, pudiendo más su locura que otra razón alguna, propuso de hacerse armar caballero del primero que topase, a imitación de otros muchos que así lo hicieron, según él había leído en los libros que tal le tenían» [**DQ, I, cap. 2, p. 49**]. Es decir, el incumplimiento de las reglas del juego de la locura llega a hacerle titubear. No todo vale. Debe atenerse a unas estrictas normas. Una vez que Alonso Quijano es don Quijote, debe actuar como tal, y seguir las reglas de la caballería andante. «Cada uno es hijo de sus obras», dirá don Quijote [**DQ, I, cap. 4, p. 70**].<sup>920</sup>

Resulta evidente que hay un sentido en su locura. Del mismo modo que hay un sentido —más o menos manifiesto— en toda locura humana. Y el sentido íntimo de la locura de Alonso Quijano es conquistar la fama inmortal. Algo que está fuera del alcance del hidalgo Quijano, pero no del caballero don Quijote de la Mancha.

—¿Quién duda sino que en los venideros tiempos, cuando salga a luz la verdadera historia de mis famosos hechos, que el sabio que los escribiere no ponga, cuando llegue a contar esta mi primera salida tan de mañana, desta manera?: «Apenas había el rubicundo Apolo tendido por la faz de la ancha y espaciosa tierra las doradas hebras de sus hermosos cabellos, y apenas los pequeños y pintados pajarillos con sus arpadas lenguas habían saludado con

---

<sup>919</sup> Dedico a este tema dos capítulos de esta tesis: “2.7. Ironía y alternativa de realidad en el *Quijote*: la carta de don Quijote a Dulcinea” y “2.8. Ironía y principio de realidad necesaria: la aventura del encantamiento de Dulcinea”.

<sup>920</sup> De hecho, don Quijote se acoge con rigor a las normas de la caballería. Véase el estudio *Don Quijote y el oficio de caballero*, RUIZ, F. (2005). Sobre la caballería en la época de Cervantes, puede consultarse “La caballería real en tiempos de Alonso Quijano”, CÁTEDRA, P.M. (2007), p. 81-126.

dulce y meliflua armonía la venida de la rosada aurora, que, dejando la blanda cama del celoso marido, por las puertas y balcones del manchego horizonte a los mortales se mostraba, cuando el famoso caballero don Quijote de la Mancha, dejando las ociosas plumas, subió sobre su famoso caballo Rocinante, y comenzó a caminar por el antiguo y conocido campo de Montiel».

Y era la verdad que por él caminaba. Y añadió diciendo:

—Dichosa edad, y siglo dichoso aquel adonde saldrán a luz las famosas hazañas mías, dignas de entallarse en bronces, esculpirse en mármoles y pintarse en tablas para memoria en lo futuro. ¡Oh tú, sabio encantador, quienquiera que seas, a quien ha de tocar el ser coronista desta peregrina historia! Rúgote que no te olvides de mi buen Rocinante, compañero eterno mío en todos mis caminos y carreras [*DQ*, I, cap. 2, p. 49-50].

Por supuesto, la locura de don Quijote sirve también como un recurso literario en la novela. Cervantes no hubiera escrito esta novela de no ser por la locura de don Quijote. Autores como Vicente Gaos o Luis Rosales apoyan la idea de que la locura actúa como un potente recurso literario. «En el *Quijote* la locura del protagonista es, ante todo, un recurso técnico, un motivo funcional y estructurante de la novela. Si Don Quijote no estuviera loco, no habría *Quijote*», afirma Gaos. «Es indudable que hacer lindar a don Quijote con la frontera de la locura es una estricta necesidad de la naturaleza de la obra», sostiene Rosales.<sup>921</sup> Cervantes, al dar «por loco a su personaje, lo extrae del plano de la realidad diaria»,<sup>922</sup> y puede así construir la historia del héroe trasnochado que contempla el mundo a través del prisma de la realidad deseada, «bajo la privanza de la imaginación y no de la razón».<sup>923</sup>

La libertad actúa como eje del pensamiento cervantino,<sup>924</sup> en el que la locura de don Quijote aparece como una consecuencia de un uso personal de la libertad, «tanto la locura como la inadaptación vital del mundo cervantino —explica Luis Rosales— procede, justamente, de su manera de entender la libertad».<sup>925</sup> Rosales compara la manera de entender la libertad que tiene don Quijote con la que suelen tener los adolescentes, pero lo hace restando valor humano a la locura. Comparto con Rosales la idea de que don Quijote entiende la libertad de una forma adolescente: en la descarnada comunión entre el deseo, la subjetividad bullente y la identidad huidiza, de

---

<sup>921</sup> He tomado la cita de Vicente Gaos de MARTÍNEZ TORRÓN, D. (1998), p. 24. Rosales defiende esta idea en ROSALES, L. (1996), p. 39-78. La cita ha sido tomada de ROSALES, L. (1996), p. 42.

<sup>922</sup> AYALA, F. (2005), p. 65.

<sup>923</sup> ROSALES, L. (1996), p. 42.

<sup>924</sup> «Una de las razones por las que el autor de esta obra recurre a la locura de don Quijote puede ser para garantizarle a su héroe la más absoluta forma de libertad», afirma Joaquín Czik. He tomado la cita de CHOZA, J., y ARECHEDERRA, J.J. (2007), p. 54.

<sup>925</sup> La cita es de Rosales, ROSALES, L. (1996), p. 32.

un lado, y el mundo injusto, incesante, apasionado y apasionante, de otro. «Don Quijote [...], como el adolescente, intenta hacer el mundo a su imagen y semejanza. Como el adolescente, percibe su propio mundo familiar como un obstáculo o, al menos, como una resistencia».<sup>926</sup> Sin embargo, discrepo con Rosales en su menosprecio del valor de la locura como escenario de los más elevados ideales humanos. La adolescencia es lugar de creación, búsqueda, encuentro y desencuentro de esos ideales. La locura pone en juego estas mismas cuestiones. Rosales acierta en comparar a don Quijote con el adolescente, pero yerra en no reconocer la íntima semejanza que existe entre los valores fundamentales del adolescente y del loco.

Don Quijote vive realmente en otro mundo, en uno de caballeros andantes, aventuras al acecho y estrictos códigos de honor. Pero, como nos enseñó Paul Eluard, *hay otros mundos, pero están en éste*. Por ello, no comparto las lecturas de don Quijote como un cuerdo idealista que se hace pasar por loco o que finge su locura. Estas lecturas suelen menospreciar el profundo valor de la locura como fórmula de expresión de la más íntima verdad de la vida y de los límites de la condición humana. Torrente Ballester es uno de los principales defensores del carácter de fingimiento o juego de la locura de don Quijote. Considera que Alonso Quijano juega a ser don Quijote. El hidalgo juega, expone Torrente, con fingimiento y, en el desarrollo del juego, incurre en contradicciones que revelan el carácter de juego. Torrente expone su idea con una prosa rica y enjundiosa, y emplea varios ejemplos que considera *probatorios*.<sup>927</sup> Vicente Gaos afirma que la locura de don Quijote es fingida, puesto que parece darse cuenta de su extravío mental.<sup>928</sup> Por supuesto, no comparto estos planteamientos. Torrente critica la supuesta dualidad cordura-locura de don Quijote y la considera una prueba del juego. Probablemente ni Torrente ni Gaos hayan dialogado nunca con un *loco*. De haberlo hecho, sabrían que la locura *absoluta* es mera ficción. En la locura —y aquí me ciño a la locura como condición clínica— siempre hay matices, parcelas de cordura, vacilaciones y deslumbrantes escenarios de lógica y razón. «No existe el loco absoluto. No existe el cuerdo absoluto», afirmó López-Ibor a mediados del siglo XX.<sup>929</sup> «Hallamos por lo común verdaderos locos que

---

<sup>926</sup> ROSALES, L. (1996), p. 53. Rosales expone su tesis sobre la relación entre la adolescencia y la actitud de don Quijote en ROSALES, L. (1996), p. 46-78.

<sup>927</sup> TORRENTE BALLESTER, G. (2004).

<sup>928</sup> Gaos va más lejos y afirma: «Los psiquiatras y otros críticos que juzgan a Don Quijote esquizofrénico, paranoico, etc., se den o no cuenta de ello, incurren en el mismo error del personaje que estudian: confunden realidad y ficción». La cita de Vicente Gaos procede de MARTÍNEZ TORRÓN, D. (1998), p. 24. No comparto esta idea. En “1.1.3.2. El *Quijote* como campo de estudio de la curación por la palabra” de esta tesis definiendo mi posición al respecto.

<sup>929</sup> Palabras del psiquiatra López Ibor en su discurso de apertura del IV Congreso Mundial de Psiquiatría, celebrado en Madrid en 1966. Tomo la cita de CHOZA, J., y ARECHEDERRA, J.J. (2007), p. 38.

hablan con juicio por algún tiempo, de suerte, que no conoceréis su enfermedad si no tocáis ciertas cuerdas», escribió Ludovico Antonio Muratori en la segunda mitad del siglo XVIII.<sup>930</sup>

Por otro lado, Torrente opone juego a realidad y seriedad y, sobre esta oposición, articula su tesis. Pero la vida, la realidad, no deja de ser, en última instancia, un juego. Un juego que va en serio y que no se opone a la seriedad, sino que la incluye.<sup>931</sup>

Probablemente, la mirada naturalista que tiñe la concepción contemporánea de la locura —desde el neoclasicismo del XVIII— ha condicionado la obstinación de muchos autores en negar o replantear la locura de don Quijote. Como expone Ayala, «al lector actual, formado en el Naturalismo, y para quien la demencia [entiéndase locura] no pasa de ser, o es ante todo, una enfermedad objeto de estudio y una desgracia digna de compasión, la burla del héroe loco tiene que repugnarle; se sentirá obligado a apartar de sí cualquier tentación burlesca; y, desde luego, no percibirá tampoco ese escalofriante titilar del espíritu a través de las brumas de la conciencia perturbada, que diera al demente su prestigio antiquísimo».<sup>932</sup>

Pero, sin lugar a dudas, ha sido decisiva la influencia de la lectura *seria*, casi reverencial, del *Quijote*, que ha predominado desde el neoclasicismo. Las interpretaciones de Gregorio Mayans (1738), Vicente de los Ríos (1780) y Diego Clemencín (1833-1839) son destacados exponentes de la corriente neoclásica. Según esta mirada, el *Quijote* es un dechado de virtudes formales y morales, equivalente a la *Ilíada* homérica. Así, la locura es considerada un recurso literario, una elegante manera de presentar la dicotomía entre ilusión y realidad.<sup>933</sup>

Por supuesto, en cada época el *Quijote* ha sido interpretado con claves particulares, de acuerdo con la línea de pensamiento dominante del momento. Con jocosa ironía, Jacinto Choza lo ha dicho a las claras: «los críticos literarios también saben que para los hombres del siglo XVIII Cervantes fue un humorista, que escribía relatos entretenidos y divertidos. Para los del siglo XIX fue el gran héroe que marcó a todos los senderos de la tierra, del cielo y de la historia, y que escribió el libro con el que todos los mortales podían y debían presentarse a juicio. Y los del siglo XX, por fin, descubrieron que, por supuesto, era homosexual, que sobrevivió en las prisiones de

---

<sup>930</sup> He tomado la cita de Muratori de PESET, J.L. (2010), p. 176.

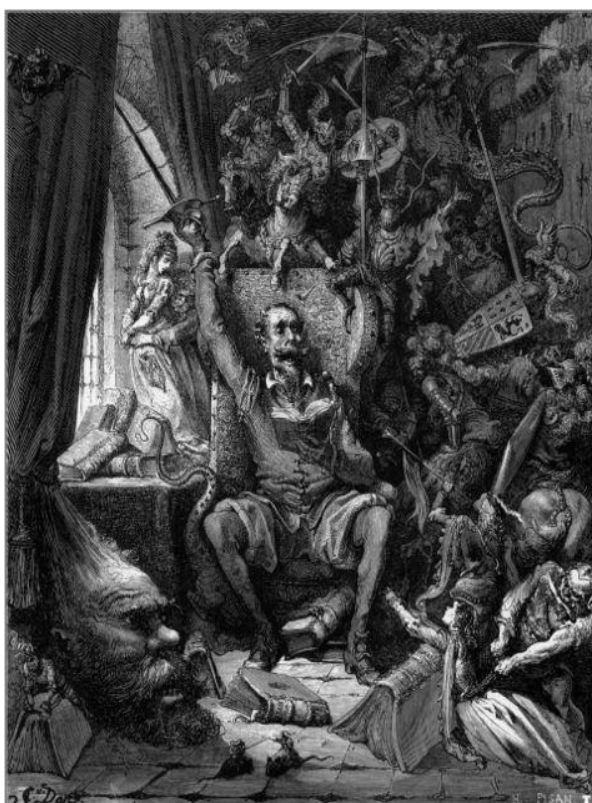
<sup>931</sup> Lo explica mejor Gil de Biedma: «Que la vida iba en serio / uno lo empieza a comprender más tarde / como todos los jóvenes, yo vine / a llevarme la vida por delante», GIL DE BIEDMA, J. (1999), p. 164.

<sup>932</sup> AYALA, F. (2005), p. 64.

<sup>933</sup> Vicente de los Ríos fue el primero en desarrollar la tesis de la dicotomía entre ilusión y realidad en el *Quijote*. Sobre las teorías de la recepción y evolución de las lecturas del *Quijote*, véase CLOSE, A. (2004b), p. 160-191.

Orán otorgando sus servicios sexuales a los carceleros y a los jeques, y que luego, pudo sobrevivir en Valladolid gracias a que se convirtió en proxeneta de sus propias hermanas».<sup>934</sup>

Al fin y al cabo, la locura de don Quijote puede entenderse como una interpretación. Mira la vida interpretándola y se vive a sí mismo en su interpretación: la de don Quijote, quien «no percibe la realidad, sino el sentido de lo real, pues para el ingenioso hidalgo todas las cosas son símbolos».<sup>935</sup>



**FIGURA 24**

Grabado de Gustave Doré titulado *Don Quijote leyendo libros de caballerías*.

Imagen tomada de  
[www.bne.es/es/Colecciones/Cervantes/Quijoteinteractivo](http://www.bne.es/es/Colecciones/Cervantes/Quijoteinteractivo)

En torno a 1800 la mirada neoclásica se impregna del tono romántico que recorrió Europa. Destaca la lectura del *Quijote* del Romanticismo alemán como obra total que recoge los valores del destino histórico del ser humano, escindido entre el espíritu y la naturaleza. Desde aquí, el *Quijote* ejemplifica la más profunda ironía romántica: la oposición entre lo ideal y lo real. Con el romanticismo ya no se califica el *Quijote* de épica burlesca ni de sátira contra el entusiasmo y el extremismo, ni mucho menos de obra de burda comicidad. La interpretación de Schelling, que marca la apoteosis de la lectura romántica, plantea la idea, fundamental en las futuras lecturas del *Quijote*, de que mediante el personaje de don Quijote, Cervantes presenta la lucha

<sup>934</sup> CHOZA, J., y ARECHEDERRA, J.J. (2007), p. 68.

<sup>935</sup> ROSALES, L. (1996), p. 325.

simbólica entre lo ideal y lo real, adoptando un tono cómico y realista en la primera parte, y un sofisticado perspectivismo en la segunda.<sup>936</sup>

La contemplación continuista y evolucionista de la historia, según la cual la cultura europea ejemplifica un progreso desde el pensamiento mítico y primitivo, habitual en el Siglo de las Luces, sufrió una inversión conceptual en el Romanticismo, ya que éste acepta que se dio tal evolución, pero la considera negativa, en tanto que aleja al ser humano de su naturaleza original. De esta manera, en el Romanticismo aparece una mirada nostálgica, idealizante del pasado mítico del hombre en la que el *Quijote* adquiere un valor casi *fundacional* y al que, por ello, se venera.

La posición de don Quijote se ha interpretado como el resultado de la tensión histórica entre el *ethos* caballesco de don Quijote —alentado por las novelas de caballería— y el *ethos* burgués, renacentista, en el que parecen moverse los demás personajes de la novela —incluido otro loco insigne: Cardenio. El *ethos* caballeresco gobierna la conducta de don Quijote, en contraste con la realidad social de su tiempo. Este conflicto sería la expresión del conflicto histórico que aún palpita en la época de Cervantes: el paso de la edad medieval a la edad moderna.<sup>937</sup> Don Quijote simboliza aquí la nostalgia de los ideales perdidos, con cierto matiz caricaturesco, en función de la lectura crítica que cada época ha hecho de la novela. Naturalmente, podría simbolizar también otros aspectos, como el pensamiento arcaico que discurría por las vías de la escolástica y de la intransigencia religiosa y popular.<sup>938</sup>

No debemos olvidar que el siglo XVI está marcado, en diferentes frentes, por la tensión histórica. El Renacimiento trajo consigo la amenaza de los antiguos puntos de referencia sociales. Los valores medievales perdieron vigencia y los antiguos cimientos culturales se tambalearon. La tierra dejó de ser centro del universo y un sentimiento general de cambio recorrió los foros culturales y políticos.

Pero en el *Quijote* no late únicamente la pugna entre los mundos medieval y moderno. Subyace también un litigio moral y social entre los planteamientos pre-Contrarreformistas y los Contrarreformistas. La Europa de la Contrarreforma ya no es medieval, pero tampoco asume como propios los juicios pre-Contrarreformistas. El *Quijote* parece situarse en tierra de nadie. Algunos autores lo ubican en el mundo intelectual de la Contrarreforma.<sup>939</sup> Otros hallan en él una actitud pre-

---

<sup>936</sup> CLOSE, A. (2004b), p. 172.

<sup>937</sup> Francisco Ayala considera que, incluso en la época de Cervantes, el *ethos* medieval era «más cosa de la imaginación que de la realidad», AYALA, F. (2005), p. 26-27.

<sup>938</sup> Al menos, así lo considera Ayala, AYALA, F. (2005), p. 58.

<sup>939</sup> Véase RUBIO, D. (1952), obra de rancio aliento nacionalista.

Contrarreformista, «sin salirse un punto del catolicismo, resplandece en ellas un espíritu moderno, humanista, erasmista, una actitud anterior a la Contrarreforma».<sup>940</sup>

La locura quijotesca se nos presenta, de esta manera, como expresión de un enfrentamiento, en sentido amplio, entre lo antiguo y lo moderno, pero también como contienda entre lo ideal y lo real, o como encarnación del íntimo fracaso de la conciliación de los sueños y anhelos infantiles y las exigencias mundanas de la vida adulta.<sup>941</sup> Don Quijote se sitúa en una frontera entre el desvarío y la cordura. Es un *cuerto-loco*, un «entreverado loco lleno de lúcidos intervalos» [*DQ*, II, cap. 18, p. 846]. El mismo narrador de la novela afirma: «Como muchas veces en el progreso de esta grande historia queda dicho, solamente disparaba en tocándole en la caballería, y en los demás discursos mostraba tener claro y desenfadado entendimiento, de manera que a cada paso desacreditaban sus obras su juicio, y su juicio sus obras» [*DQ*, II, cap. 43, p. 1062], «aquí le tenían por discreto, y allí se les deslizaba por mentecato, sin saber determinarse qué grado le darían entre la discreción y la locura» [*DQ*, II, cap. 59, p. 1216].

La locura de don Quijote se adscribe a un principio rector, a un sistema o un código que la enmarca. «Aunque esto sea locura, aún hay un método en ello», afirma Polonio en *Hamlet*.<sup>942</sup> Don Quijote se rige por el *ethos* de la caballería andante. «Sus actos insensatos no son arbitrarios y forman parte de una locura que es —en sí misma— coherente y reflexiva y que, para decirlo con aquella frase que tanto deleitaba a nuestro hidalgo, surge de “la razón de la sinrazón”».<sup>943</sup> Su locura reside, precisamente, en el ejercicio y la defensa del *ethos* caballesco en un mundo ajeno al código de las caballerías. Es decir, la locura quijotesca lleva implícita la marca de la oposición entre dos mundos, entre dos maneras de entender la vida.

Sin embargo, la actitud de don Quijote no puede quedar confinada sin más a un mero conflicto, a una distorsión de la realidad o un simple error de juicio. Su locura es lo que le da sentido como personaje, su valor vital. Sin ella, don Quijote desaparece, deja de ser como tal. Y da paso a Alonso Quijano, quien —hermosa paradoja— ya no es capaz de vivir después de haber probado los licores de la locura. De hecho, la

---

<sup>940</sup> AYALA, F. (2005), p. 86.

<sup>941</sup> «Sin duda el Quijote estuvo loco —afirma el psiquiatra Sergio Peña y Lillo—, pero su delirio conlleva ese anhelo ancestral del hombre de virtud y de ideal», PEÑA Y LILLO, S. (1993), p. 33.

<sup>942</sup> En inglés en el original: *Though this be madness, yet there is method in it* (*Hamlet*, acto 2, escena 2).

<sup>943</sup> PEÑA Y LILLO, S. (1993), p. 30. El propio Sergio Peña lo ha dicho con elegancia: «La fantasía —en condiciones de normalidad— no es lógica, pero tampoco es arbitraria, y obedece aun *orden* que la determina y que cierra el círculo de sus posibilidades. Es por eso que la imaginación, al igual que las cosas, no tiene una multiplicidad inagotable», PEÑA Y LILLO, S. (1993), p. 32.



fuerza del personaje don Quijote eclipsa a Alonso Quijano. El mismo narrador de la obra, al describir la muerte del protagonista, lo llama don Quijote y no Alonso Quijano.

La locura de don Quijote otorga sentido a la vida de Alonso Quijano. No obstante, esto no significa que las aventuras del caballero andante puedan ser entendidas como escenas de una historia clínica. Al contrario, el *Quijote* no es ni debe ser una patografía de su protagonista. Muchos críticos y estudiosos de la obra cervantina —profesionales de la salud mental, aficionados o advenedizos— han pretendido leer las andanzas de don Quijote como si se trataran de las de un paciente clínico. El psiquiatra Francisco Alonso Fernández se muestra categórico: «El *Quijote* es una novela psicopatológica protagonizada por un enfermo mental».<sup>944</sup> Se trata interesantes ejercicios que juzgo entretenidos —legitimados en el marco de un juego de lecturas y adivinanzas psicopatológicas—, pero con los que discrepo profundamente.

Por supuesto, estos ejercicios suponen una aproximación al análisis de las relaciones interpersonales que se *dan* en el *Quijote*. Las relaciones entre los personajes de la novela están articuladas, en su mayor parte, a través del diálogo. La palabra adquiere un protagonismo vivo, cuyo estudio se enriquece al introducir el punto de vista clínico de las interacciones interpersonales, base inapelable de toda relación psicoterapéutica. Por ello considero acertado el uso de *recursos teóricos y clínicos* en el estudio del *Quijote*. No se trata de aplicar rígidos esquemas, de forma anacrónica, a los diálogos de la novela. Ni de interpretar en clave psicopatológica, psicoanalítica, nosologista —o de cualquier otra hechura— el comportamiento de los personajes del *Quijote*. Me refiero al análisis de las relaciones entre los personajes. El *Quijote*, ya lo dijimos, posee la virtud de presentar al lector un mundo que puede ser tomado como real, en el que los personajes actúan como personas *reales*.<sup>945</sup> Este ejercicio implica una inevitable dosis de anacronismo conceptual, ya que, naturalmente, el estudio de las relaciones interpersonales de los personajes de la novela no puede realizarse fuera de un marco teórico de comprensión.

Así pues, la lectura del *Quijote* en clave clínica, como si de pacientes se tratara, puede ser acertada —más bien legitimada— en un punto, pero fallida en muchos otros. Fallida, sobre todo, en el análisis de la psicopatología y de la delimitación nosológica del protagonista de la novela. No pretendo restar valor al esfuerzo de tantas personas que han dedicado excelentes trabajos a este asunto. Scipion Pinel

---

<sup>944</sup> Citado en CHOZA, J., y ARECHEDERRA, J.J. (2007), p. 29.

<sup>945</sup> Torrente Ballester considera que en el *Quijote* Cervantes consigue crear un *principio de realidad suficiente* que posibilita estos artificios realistas, TORRENTE BALLESTER, G. (2004), p. 55-97.

(1795-1859), hijo de Philippe Pinel, tildó a don Quijote de monomaniaco, aunque no realizó un diagnóstico *stricto sensu*.<sup>946</sup> El gran alienista francés Jean-Étienne Dominique Esquirol (1772-1840) vio en don Quijote un verdadero ejemplo de monomanía amorosa y caballeresca al estilo medieval.<sup>947</sup>

Con todo, el primero en defender, de forma metódica, el diagnóstico de monomanía de don Quijote fue el médico español Antonio Hernández Morejón, quien inauguró el estudio de la psicopatología del *Quijote* con la publicación en 1836 de las *Bellezas de medicina práctica descubiertas en el Ingenioso Caballero Don Quijote de la Mancha*. Este simpático librito, de apenas 25 páginas, sigue las enseñanzas de Pinel y diagnostica a don Quijote de monomaniaco. Unos años después, en 1886, Pi i Molist publica los *Primores del Don Quijote*. En esta obra —con más de 450 páginas, densa, a veces cansina, pero muchas otras entretenida— Pi i Molist coincide con el diagnóstico de monomanía, hegemónico en la época, y lo complementa con una rica disertación psicopatológica. Tras estas lecturas *psicopatológicas* del Quijote vinieron muchas otras.

Los *diagnósticos* de don Quijote formulados durante los últimos doscientos años (monomanía, paranoia, delirio de interpretación, reacción paranoica monotemática, trastorno delirante, o delirio megalomaniaco de autometamorfosis en contexto de trastorno bipolar, entre otros) muestran los cambios ocurridos en la nosología de la locura, pero también reflejan la adscripción teórica o conceptual de cada autor. Este punto es sumamente interesante, ya que nos ofrece una panorámica histórica de las interpretaciones *psicopatológicas* de un mismo caso.

En general, las lecturas *psicopatológicas* intentan *poner la guinda* con un diagnóstico de don Quijote en función de las categorías de moda. En un artículo reciente comenté las dificultades inherentes al diagnóstico retrospectivo, especialmente cuando se trata de personajes de ficción.<sup>948</sup> Opino que este tipo de diagnósticos retrospectivos no van más allá de vanos pasatiempos. Castilla del Pino lo dice con rotundidad: «Han existido algunos psiquiatras, y médicos no psiquiatras y

---

<sup>946</sup> GARRABÉ, J. (2011), p. 228

<sup>947</sup> El diagnóstico de monomanía de Esquirol se sitúa, sin embargo, en una reflexión general sobre la locura amorosa. El propio Esquirol afirmó: «l'on trouve dans don Quichotte une description admirable de la monomanie qui regna dans presque toute l'Europe, à la suite des croisades: mélange d'extravagance amoureuse et de bravoure chevaleresque que, chez plusieurs individus, était une véritable folie» (*encontramos en don Quijote una maravillosa descripción de la monomanía que reinaba en la mayor parte de Europa, después de las Cruzadas: una mezcla de extravagancia amorosa y de valentía caballeresca que, en ciertas personas, era una verdadera locura*; la traducción es mía). He tomado la cita de Esquirol de GARRABÉ, J. (2011), p. 227-228.

<sup>948</sup> FRAGUAS, D. (2009). Sin embargo, la tentación de formular diagnósticos retrospectivos no fue ajena a grandes clínicos. Por ejemplo, Karl Jaspers defendió la condición esquizofrénica del profeta Ezequiel, véase ROSEN, G. (1974), p. 81.

eminentes en su disciplina, que se empeñaban en aplicar a la figura de don Quijote categorías diagnósticas. Lo menos que puede decirse de este tarea es que constituye una impropiedad».<sup>949</sup>

La tabla 3 recoge, sin pretender ser sistemática, una visión histórica y panorámica de los estudios más destacados sobre el tema.

**TABLA 3. Revisión histórica de los diagnósticos psiquiátricos de la locura de don Quijote**

AUTOR	OBRA (AÑO)	DIAGNÓSTICO
Antonio Hernández Morejón	<i>Bellezas de medicina práctica descubiertas en el Ingenioso Caballero Don Quijote de la Mancha</i> (1836)	Monomanía
J.E. Esquirol	<i>Traité des maladies mentales</i> (1838)	Monomanía
E. Pi i Molist	<i>Primores del Don Quijote</i> (1886)	Monomanía
Manuel Lasala	<i>La locura de D. Quijote</i> (1905)	Paranoia (delirio sistematizado crónico)
R. Royo Villanova	<i>La locura de Don Quijote</i> (1920)	Paranoia crónica
J. Goyanes	<i>Tipología de El Quijote</i> (1932)	Paranoia (delirio de interpretación)
S. Peña y Lillo	<i>El príncipe de la locura</i> (1993)	Reacción paranoica monotemática
Corral Márquez y Tabarés Seisdedos	<i>Aproximación psicopatológica a El Quijote</i> (2003)	Trastorno delirante
F. Alonso-Fernández	<i>El Quijote y su laberinto vital</i> (2005)	Delirio megalomaniaco de autometamorfosis en contexto de Trastorno Bipolar
J. M. Bailón Blancas	<i>La psiquiatría en El Quijote</i> (2006)	Melancolía <sup>950</sup>

Los trabajos sobre la locura de don Quijote se han visto complementados con estudios sobre la aparente y discutida adhesión de Sancho a la locura de Quijote. Madariaga habló de la *quijotización* de Sancho para definir el cambio que vive durante el transcurso de las dos partes de la novela. Torrente Ballester sitúa la entrada de Sancho en el juego quijotesto en el episodio de Sierra Morena. Madariaga da más peso al efecto de las palabras de Sansón Carrasco —en el comienzo de la segunda parte— sobre la publicación de la primera parte del *Quijote*. «En aquel momento se le abre [a Sancho] el campo de la vida ante la revelación de un placer nuevo para él.

<sup>949</sup> CASTILLA DEL PINO, C. (2005), p. 62-63. Torrente va más lejos y afirma: «Hablar de delirio [...] es salirse por la tangente», TORRENTE BALLESTER, G. (2004), p. 60.

<sup>950</sup> Las referencias de las obras citadas en la Tabla 3 son, por orden de aparición (filas de superior a inferior): PEREZ, N. (2006), HERNÁNDEZ MOREJÓN, A. (1836), PEREZ, N. (2006), GARRABÉ, J. (2011), PI Y MOLIST, E. (1886), LASALA, M. (1905), ROYO VILLANOVA, R. (1920), GOYANES, J. (1932), PEÑA Y LILLO, S. (1993), CORRAL MÁRQUEZ, R. y TABARÉS SEISDEDOS, R. (2003), ALONSO-FERNÁNDEZ, F. (2005), BAILÓN BLANCAS, J. M. (2006).

Goza entonces por primera vez del vino exquisito de la fama».<sup>951</sup> De esta manera, apunta Madariaga, el espíritu de Sancho ascendió de la realidad a la ilusión, al tiempo que el de don Quijote descendía de la ilusión a la realidad, en un proceso de *sanchificación*.

Autores de prestigio, como los psiquiatras Luis Fernando Crespo o Carlos Castilla del Pino, consideran que la participación de Sancho en las locuras quijotesas responde a una *locura compartida (folle a deux)* entre don Quijote y Sancho. Pese a lo sólido de sus argumentos, no puedo compartir su punto de vista. No solo porque utilizan el concepto de *folle a deux* de forma anacrónica, sino, principalmente, porque Sancho nunca llega a creer verdaderamente en el delirio de don Quijote. Sancho *acepta* el delirio quijotesco en tanto que ello le permite realizar sus sueños. Pero no *vive* el delirio.<sup>952</sup> La realidad común de los demás personajes siempre se filtra en los ensueños de Sancho y no le resulta difícil alinearse con los otros —los que quieren curar de la locura a don Quijote—, sin que ello suponga un cambio sustancial en él, como sí ocurre, en cambio, en don Quijote. Sin embargo, pese a no *vivir* el delirio, sí demuestra una complicidad *con y en* el delirio quijotesco, una comunión en la esperanza de la realización de un proyecto vital —aunque distinto para cada uno. Por supuesto, podría argumentarse que Sancho acepta ser gobernador de una ínsula imaginaria y que, al menos en ese punto, se acogió a lo delirante. Sin embargo, en aquella época la designación del gobierno de aldeas correspondía, en las zonas donde imperaba el señorío de las tierras, a la nobleza local.<sup>953</sup> De ahí que no sea desacabellado asumir la posibilidad de que los duques nombraran gobernador a Sancho, quien, desde aquí, vivió con ilusión la amistad de don Quijote y su nombramiento como gobernador.<sup>954</sup>

---

<sup>951</sup> MADARIAGA, S. (1967), p. 127-135. La cita entrecomillada procede de MADARIAGA, S. (1967), p. 130.

<sup>952</sup> Pese a defender la *folle à deux* de caballero y escudero, Castilla del Pino afirma: «Si don Quijote “recoge” su locura de los libros de caballería, Sancho —ajeno hasta entonces a ese universo— lo hace desde las perspectivas que se le prometen y se le ofrecen como factibles», CASTILLA DEL PINO, C. (2005), p. 71.

<sup>953</sup> véase SALAZAR RINCÓN, J. (1986), p. 24-40.

<sup>954</sup> El texto de Crespo puede consultarse en CRESPO, L.F. (1987). Castilla del Pino comenta, al hablar de la participación de Sancho en las locuras quijotesas, que «estamos dispuestos siempre a figurarnos que somos aquello mediante lo cual nuestra identidad se realiza», CASTILLA DEL PINO, C. (2005), p. 29.

## 1.5. EL ESTUDIO DE LA CURACIÓN POR LA PALABRA EN EL *QUIJOTE*: ESTADO DE LA CUESTIÓN

### 1.5.1. La curación por la palabra en el *Quijote*: estado de la cuestión

El estudio de los *remedios psicoterapéuticos* en textos literarios tiene como punto inaugural el trabajo de Sigmund Freud *El delirio y los sueños en la 'Gradiva'*, de W. Jensen, publicado en 1907.<sup>955</sup> Sin embargo, será Pedro Laín Entralgo (1908-2001), con su investigación sobre la curación por la palabra en la antigüedad clásica, quien primero sistematizó el estudio de los *remedios psicoterapéuticos* en textos literarios.

Laín dedicó más de medio siglo a la investigación de este tema. En 1958 publicó su artículo *La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal* en la revista *Archivos médicos*, en el que destaca el valor curativo de la palabra en la obra de Platón.<sup>956</sup> En el año 2005 ofreció al público general y a los interesados y especialistas en el tema, el libro *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, en el que expone el resultado de tantos años de estudio en esta materia.<sup>957</sup>

Los trabajos de Laín Entralgo causan admiración por su erudición y por su claridad expositiva. En ellos defiende el papel de Platón como artífice de la transformación de la palabra curativa de acción mágica en palabra curativa de acción psicológica, permitiendo así el nacimiento de una psicoterapia verbal. La exposición de la tesis de Laín se asienta sobre un estudio minucioso de la obra de Platón, especialmente del *Cármides*.<sup>958</sup> Pese a ello, Laín apenas prestó atención a la curación por la palabra en obras posteriores a Platón. De hecho, la curación por la palabra —o, si se prefiere, los *remedios psicoterapéuticos en sentido amplio*— utilizada en el *Quijote* no ha recibido, hasta la fecha, la atención que merece. El magma vasto y pletórico<sup>959</sup> que conforma la bibliografía crítica

---

<sup>955</sup> FREUD, S. (1981), vol. 2, p. 1285-1336 [XXXIII, *El delirio y los sueños en la 'Gradiva'*, de W. Jensen].

<sup>956</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (1958).

<sup>957</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (2005). Entre 1958 y 2005 publicó otros dos trabajos sobre este tema: LAÍN ENTRALGO, P. (1970), y LAÍN ENTRALGO, P. (2001).

<sup>958</sup> Para más detalles véanse “1.2.5. La racionalización platónica del ensalmo (epodé)” y el trabajo FRAGUAS, D. (2007).

<sup>959</sup> «La bibliografía crítica del Quijote es, como el caos primitivo, vasta y pletórica», CLOSE, A. (2004b), p. 160.

del *Quijote* no incluye estudio específico alguno sobre el tema. Por tanto, esta tesis constituye un punto de partida en este campo.

No obstante, algunos autores han realizado aportaciones muy valiosas sobre las actividades psicoterapéuticas descritas en el *Quijote*. Este capítulo está dedicado al estudio de estas contribuciones, que conforman el estado de la cuestión del estudio de la curación por la palabra en el *Quijote*.

## 1.5.2. El tratamiento moral de la locura en el *Quijote*

El tratamiento moral de la locura, que posee hondas raíces populares,<sup>960</sup> constituye la primera referencia de los remedios psicoterapéuticos empleados en el *Quijote*.

El médico español Antonio Hernández Morejón fue el primero en destacar el valor psicoterapéutico de algunas intervenciones de los personajes de la obra. «Las estrategia médico-moral de que se sirvió [Cervantes] para amansar el furor y audacia del caballero andante, sorprende y admira», afirma Hernández Morejón.<sup>961</sup> Como se aprecia, el autor es hijo del siglo XIX, el «siglo de la clínica», y se adscribe al tratamiento moral de la locura que pocos años antes postulara Philippe Pinel (1745-1826) y que en aquella época gozaba de plena vigencia.<sup>962</sup>

La tradición médica y filosófica de Pinel y sus coetáneos utilizó el término “moral” «para designar la parte psíquica y afectiva del ser humano».<sup>963</sup> Así, el tratamiento moral de la locura tenía por objeto la destrucción de la idea delirante para devolver al sujeto enfermo su responsabilidad moral. Ello exigía conseguir «un término medio entre contrariar el objeto de su locura y lisonjearla»,<sup>964</sup> mediante el razonamiento conjunto con el paciente. El propio Pinel recomendaba conversaciones con los pacientes basadas en las máximas morales de autores clásicos como Platón, Plutarco, Séneca, Tácito o Cicerón. Estas conversaciones se dirigían a los *restos de razón* que el alienado pudiera conservar.<sup>965</sup>

---

<sup>960</sup> Así lo explica HUERTAS, R. (2004), p. 206-207.

<sup>961</sup> HERNÁNDEZ MOREJÓN, A. (1836), p. 15-16.

<sup>962</sup> Sobre el desarrollo de un pensamiento psiquiátrico en el siglo XIX véase el excelente trabajo de Rafael Huertas, HUERTAS, R. (2004). Sobre la evolución del empleo del tratamiento moral en los asilos para enfermos mentales desde el siglo XVII hasta bien entrado el XX, véase OZARIN L.D. (1954).

<sup>963</sup> HUERTAS, R. (2004), p. 201.

<sup>964</sup> El texto entrecomillado procede de *La Philosophie de la folie* (1791), de Joseph Daquin (1732-1815), texto que constituye un antecedente fundamental del tratamiento moral de la locura. Tomado de HUERTAS, R. (2004), p. 205.

<sup>965</sup> Sobre las recomendaciones de Pinel, véase HUERTAS, R. (2004), p. 206-207. El psiquiatra francés Jean-Étienne Dominique Esquirol (1772-1840) fue uno de los defensores del aislamiento de familiares y amigos como medida terapéutica. Véase HUERTAS, R. (2004), p. 209. José Luis Peset estudia la revolución que supuso la aportación de Pinel en PESET, J.L. (2003). Sin embargo, en algunas ocasiones el tratamiento moral de la locura pasaba por «el aislamiento de los alienados».

### 1.5.2.1. Hernández Morejón y el tratamiento moral de la locura en el *Quijote*

Hernández Morejón inaugura el estudio del tratamiento moral de la locura en el *Quijote* con la publicación, en 1836, de su *Bellezas de medicina práctica en el ingenioso caballero Don Quijote de la Mancha*.<sup>966</sup> La aproximación psicoterapéutica de Morejón se centra en el tratamiento de la locura de don Quijote. Por supuesto, los remedios psicoterapéuticos utilizados en la novela no se limitan al tratamiento de don Quijote. Sin embargo, este tema es el protagonista en la obra cervantina y fue el único foco de atención de los escasos trabajos que hasta ahora han dedicado su atención al estudio de la psicoterapia en el *Quijote*.

Morejón describe tres medidas psicoterapéuticas —Morejón se refiere a ellas como ejemplos de tratamiento moral— empleadas en el curso de la novela.

La primera consiste «en apartarle [a don Quijote] de la causa que había producido su mal; el escrutinio y quema de libros de caballerías y amores, tabicando hasta la puerta donde estaban; y la persuasión de haberse ejecutado por encanto, era el paso más sensato que podría darse en la materia».<sup>967</sup> La medida cumple, según Hernández Morejón, con «el precepto general que debe aplicarse a todas las enfermedades; pues es una especie de milagro que se cure ninguna, si se permanece bajo el influjo y causas que la engendran».<sup>968</sup>

La segunda medida es el «ardid de que el cura de su pueblo y el barbero se valieron para sacarlo de Sierra Morena» y conducirlo a su casa con el ama y la sobrina.<sup>969</sup> Una vez en el pueblo, el cura y el barbero deciden no visitar a don Quijote durante un mes. «La determinación del cura y del barbero de estar cerca de un mes sin ver al enfermo, por no renovarle, ni traerle a la memoria las cosas pasadas, cuando iba dando muestras de estar en su juicio, fue sumamente acertada».<sup>970</sup> Este *aislamiento* de las cosas que pudieran recordarle su vida de caballero andante fue complementada, apunta Morejón, por «las inectivas del ama, cuando se pronuncia de nuevo la locura, amenazándole que, si no se está quedo en su casa, se ha de “quejar en voz y en grito a Dios y al Rey, que pongan remedio en ello”»,<sup>971</sup> y las de la sobrina cuando le advierte que todo lo que decía de los

---

<sup>966</sup> HERNÁNDEZ MOREJÓN, A. (1836).

<sup>967</sup> Así lo explica Hernández Morejón, HERNÁNDEZ MOREJÓN, A. (1836), p. 16.

<sup>968</sup> HERNÁNDEZ MOREJÓN, A. (1836), p. 17.

<sup>969</sup> HERNÁNDEZ MOREJÓN, A. (1836), p. 17. Los capítulos 26 al 30 de la primera parte del *Quijote* —que incluyen también la historia de Cardenio y Dorotea— describen las artimañas de que se valieron el cura y el barbero para conseguir que don Quijote abandonara la penitencia en Sierra Morena y regresara a su casa.

<sup>970</sup> HERNÁNDEZ MOREJÓN, A. (1836), p. 18.

<sup>971</sup> El entrecomillado es cita de Hernández Morejón del *Quijote*. El texto corresponde a *DQ*, II, cap. 6, p. 732.

caballeros andantes era fábula y mentira, y sus historias, ya que no se quemasen, «merecían que a cada una se le echase un sambenito, o alguna señal en que fuese conocida por infame y por gastadora de las buenas costumbres».<sup>972</sup> En opinión de Hernández Morejón, las amenazas del ama y la sobrina «eran medios muy adecuados, y en España los más poderosos».<sup>973</sup>

Encontramos el tercer ejemplo de tratamiento moral en el «convenio del mismo cura y barbero en unión del bachiller Sansón Carrasco, que disfrazándose también con el nombre de Caballero de los Espejos, luchó con D. Quijote, aunque no con tan buen suceso y ventura la primera vez, como la segunda en Barcelona, cuando tomó el de Caballero de la Blanca Luna».<sup>974</sup>

Estas estrategias ocasionan «la disminución de la locura de D. Quijote, pintada por Cervantes con tal exactitud, tan semejante a la verdad, que parece haberle prestado el pincel el médico de Capadocia, y que el español mejoró el colorido, pues casi son idénticas palabras de uno y de otro, pero más galanas las de éste al referir los fenómenos morales de la disminución de la locura».<sup>975</sup> Como vemos, Morejón encomia sin pudor y con escaso equilibrio crítico las virtudes *psicoterapéuticas* de la obra cervantina.

Con respecto al mecanismo curativo de estas medidas de tratamiento moral, Morejón sostiene que reside en emplear lo semejante para curar lo semejante. De esta manera, contra la locura caballeresca el cura, el barbero y el bachiller recurrieron al artificio caballeresco. En este sentido, Morejón da una vuelta de tuerca a su loa cervantina y afirma que «a quien sobre todos dio una lección práctica más de dos siglos hace, es a ese moderno sectario Haneman, que con el nombre ridículo de Omeopatía pretende fascinar hoy a la juventud incauta, presentando una doctrina como nueva, conocida muchos siglos ha en España».<sup>976</sup>

En conjunto, Hernández Morejón enfatiza en papel de Cervantes, en tanto que autor del *Quijote*, como precursor del tratamiento moral de la locura. «No solo precedió

---

<sup>972</sup> Cita de Hernández Morejón del *Quijote*. El texto corresponde a *DQ*, II, cap. 6, p. 734. La referencia del texto de Morejón es HERNÁNDEZ MOREJÓN, A. (1836), p. 18-19.

<sup>973</sup> HERNÁNDEZ MOREJÓN, A. (1836), p. 19.

<sup>974</sup> HERNÁNDEZ MOREJÓN, A. (1836), p. 19. Los capítulos 12 a 15 de la segunda parte del *Quijote* narran las aventuras de don Quijote con el Caballero de los Espejos, *DQ*, II, cap. 12-15, p. 783-816. El encuentro con el Caballero de la Blanca Luna es narrado en los capítulos 64 y 65 de la segunda parte, *DQ*, II, cap. 64-65, p. 1263-1274.

<sup>975</sup> HERNÁNDEZ MOREJÓN, A. (1836), p. 19-20. El médico de Capadocia es, presumiblemente, Areteo de Capadocia (120-200).

<sup>976</sup> HERNÁNDEZ MOREJÓN, A. (1836), p. 20. Morejón escribe Haneman y Omeopatía. Se refiere a Samuel Hahnemann (1755-1843) y a la homeopatía.



Cervantes a Pinel en el tratamiento moral de la locura —afirma Morejón—, sino también al mismo Broussais en esa doctrina».<sup>977</sup>

### 1.5.2.2. Pi i Molist y el tratamiento moral de la locura en el *Quijote*

El médico barcelonés Emilio Pi i Molist (1824-1892) recogió el testigo de Morejón. En 1886 publicó su trabajo *Primores del Don Quijote en el concepto médico-psicológico y consideraciones generales sobre la locura*,<sup>978</sup> en el que expone su opinión sobre el tratamiento moral de la locura aplicado en el *Quijote*. En opinión de Pi i Molist, el *Quijote* ofrece un excelente ejemplo del *simila similibus curantur*, es decir, el «tratamiento del semejante por semejante; de la caballería por la caballería».<sup>979</sup> Esta idea retoma el principio homeopático que, según Hernández Morejón y el propio Pi i Molist, constituye el mecanismo básico de la acción del tratamiento moral. De hecho, Pi i Molist sostiene que «el tratamiento de don Quijote fue arreglado al orden de la medicación homeopática».<sup>980</sup> Lo admirable del caso, enfatiza Pi i Molist, «es que Cervantes comprendiera que contra una locura como la de Don Quijote la balumba de polifármacos, tan en boga en su tiempo,<sup>981</sup> había de ser estéril. [...] Pero aun es más admirable que, ignorando sin duda nuestro novelador la resistencia de las enfermedades mentales a los medicamentos [...], parece dar tácitamente por sentadas estas verdades prácticas, y para la curación del Andante no ponga la mira sino en el tratamiento moral, el único que, de fijo, ahora, en un loco de la misma especie, intentaría un alienista desengañado y enseñado por una larga experiencia».<sup>982</sup>

A diferencia de Hernández Morejón, Pi i Molist desestima el valor de tratamiento moral de los primeros intentos de curación de don Quijote, es decir, *apartarle de la causa que había producido su mal: el escrutinio y quema de libros de caballerías* y el *ardid de que el cura de su pueblo y el barbero se valieron para sacarlo de Sierra Morena*, ya que

---

<sup>977</sup> HERNÁNDEZ MOREJÓN, A. (1836), p. 20. François Joseph Victor Broussais (1772-1839) fue un médico francés defensor de una *medicina fisiológica*. Dedicó una especial atención al estudio de la locura. Entre sus obras destaca *De l'irritation et de la folie* (París, 1828). Erwin Ackerknecht dedicó su trabajo *Broussais or a forgotten medical revolution* al análisis de la aportación médica de Broussais, AKERKNECHT, E.H. (1953).

<sup>978</sup> PI Y MOLIST, E. (1886).

<sup>979</sup> PI Y MOLIST, E. (1886), p. 311.

<sup>980</sup> Pi y Molist recuerda que este orden homeopático trasciende la doctrina encabezada por Samuel Hahnemann (1755–1843), PI Y MOLIST, E. (1886), p. 301.

<sup>981</sup> En este punto Pi i Molist cita un tratado de farmacopea del Hospital de la Santa Cruz de Barcelona, publicado en 1677, en el que se detallan recetas de fórmulas contra la locura, con nombres estrambóticos como *lavativa para delirantes calenturientos*, *cocimiento para idiotas*, jarabe usual para locos o *polvos de primera clase para idiotas*, PI Y MOLIST, E. (1886), p. 302-303.

<sup>982</sup> PI Y MOLIST, E. (1886), p. 301-304.

estas medidas, aun bienintencionadas, no se acogen, en puridad, al precepto de «tratamiento del semejante por semejante». Por ello, sostiene, estas medidas fueron ineficaces.

El verdadero tratamiento moral comienza con el uso de la caballería para combatir la caballería. La aparición de Sansón Carrasco en el papel de Caballero del Bosque o de los Espejos supone, por tanto, el verdadero tratamiento moral.<sup>983</sup> El fracaso de este intento se debe al fracaso del Caballero del Bosque a manos de don Quijote, y no al fracaso del método terapéutico *per se*. Pi i Molist insiste en ello y afirma que la oportunidad de éxito del tratamiento llegó con el duelo entre don Quijote y el Caballero de la Blanca Luna.

### 1.5.3. Ausencia de un estudio sistemático sobre el empleo de remedios psicoterapéuticos en el *Quijote*

El *Quijote* ha servido de material de trabajo —y, a menudo, también de excusa o disculpa— para los estudios más extravagantes y rocambolescos que pueda imaginarse. Sin embargo, hasta la fecha no existe un estudio riguroso y sistemático sobre el empleo de remedios psicoterapéuticos en el *Quijote*. Por si misma, esta ausencia justificaría el trabajo de esta tesis.

La atención clínica, psicológica o psicopatológica sobre el *Quijote* se ha centrado en el estudio de la locura de don Quijote. Los primeros que abordaron el tema, Hernández Morejón y Pi i Molist, no olvidaron los aspectos terapéuticos y dedicaron unas páginas al estudio de los métodos de curación de la locura en el *Quijote*. Desde entonces, este tema ha sido relegado por la investigación, más o menos sesuda y menos o más juiciosa, sobre la psicopatología o el diagnóstico de la locura de don Quijote. Los debates sobre la psicopatología don Quijote y su diagnóstico clínico conducen a hermosos callejones sin salida.<sup>984</sup> Pese a ello, han centrado el interés de muchos estudiosos y han restado atención por otros aspectos clínicos, como el uso de métodos psicoterapéuticos.

Esta tesis pretende servir de punto de partida para el estudio de la curación por la palabra en el *Quijote* y, por extensión, en el Renacimiento europeo.

---

<sup>983</sup> Cervantes da cuenta del encuentro de don Quijote con el Caballero del Bosque o de los Espejos en *DQ*, II, cap. 12-15, p. 783-816.

<sup>984</sup> Remito a mi trabajo sobre diagnóstico retrospectivo, FRAGUAS, D. (2007) y a los capítulos de esta tesis “1.1.5. Presentismo histórico y etnocentrismo cultural” y “1.4.3. La locura de don Quijote”.

**2.**

**LA CURACIÓN POR  
LA PALABRA EN EL  
*QUIJOTE***



La riqueza conceptual del *Quijote* y la imprecisión inherente a la definición de *curación la palabra* imponen la necesidad de delimitar y categorizar el campo de estudio de la curación por la palabra en el *Quijote*, de manera que permita un análisis razonable, comprensible y operativo de la materia. Por ello, de acuerdo con un principio inclusivo que asume que la palabra hablada vertebral los *remedios psicoterapéuticos* que aparecen en la obra, he clasificado los casos de curación por la palabra que aparecen en el *Quijote* en una o varias de las cinco categorías siguientes:

- 1) La curación por la acción mágica de la palabra.
- 2) El ensalmo de acción psicológica.
- 3) La función psicoterapéutica del relato.
- 4) Las ficciones y representaciones con intención psicoterapéutica.
- 5) Ironía como remedio psicoterapéutico.

El estudio de la historia de los *remedios psicoterapéuticos* desde la antigüedad clásica hasta el Renacimiento —véase el apartado “1.2. Un recorrido por la historia de la psicoterapia”— y la evaluación exhaustiva de las formas de curación por la palabra presentes en el *Quijote*, han servido de base para la selección de estas categorías. Con el fin de facilitar la exposición de la descripción y el análisis de cada una de estas categorías he organizado esta sección en los siguientes capítulos:

1. La curación por la acción mágica de la palabra en el *Quijote*
2. El ensalmo de acción psicológica en el *Quijote*
3. El diálogo curativo en el *Quijote*
4. La función terapéutica del relato en el *Quijote*
5. Ficciones, artificios y representaciones como remedios psicoterapéuticos en el *Quijote*
6. La relación terapéutica en el *Quijote*
7. Ironía y alternativa de realidad como recursos psicoterapéuticos en el *Quijote*: a propósito de la carta de don Quijote a Dulcinea
8. Ironía y principio de realidad necesaria: la aventura del encantamiento de Dulcinea.
9. La cura platónica de don Quijote
10. Locura, identidad y melancolía

## 2.1. LA CURACIÓN POR LA ACCIÓN MÁGICA DE LA PALABRA EN EL *QUIJOTE*

El empleo de ensalmos —fórmulas verbales de carácter mágico; en griego *epodé*— como herramienta terapéutica de los males del cuerpo y del espíritu ha estado presente en todas las culturas conocidas desde las primeras civilizaciones.<sup>985</sup> La curación por la acción mágica de la palabra está también presente en el *Quijote*.

La acción de la palabra como agente transformador de la realidad aparece desde el primer momento en que Alonso Quijano decide poner nombre a su caballo y a sí mismo. «Y así, después de muchos nombres que formó, borró y quitó, añadió, deshizo y tornó a hacer en su memoria e imaginación, al fin le vino a llamar Rocinante: nombre, a su parecer, alto, sonoro y significativo de lo que había sido cuando fue rocín, antes de lo que ahora era, que era antes y primero de todos los rocines del mundo. Puesto nombre, y tan a su gusto, a su caballo, quiso ponérsele a sí mismo, y en este pensamiento duró otros ocho días, y al cabo se vino a llamar don Quijote» [*DQ*, I, cap. 1, p. 45]. Don Quijote transforma la realidad nombrándola. El nombre o cambio de nombre supone un cambio de cualidades.<sup>986</sup> En este principio radica el mecanismo básico del ensalmo de acción mágica.

En la España postridentina —el Concilio de Trento se celebró entre 1545 y 1563— era común la creencia en el poder mágico de los ensalmos. Se trata de un poder que, desde épocas pretéritas, se asocia a las plegarias dirigidas a los dioses. El hombre renacentista ruega a Dios que se cumplan sus deseos y esperanzas. «Váyase en hora buena a su casa [le dice Sansón Carrasco al ama de don Quijote], y téngame aderezado de almorzar alguna cosa caliente, y, de camino, vaya rezando la oración de Santa Apolonia si es que la sabe, que yo iré luego allá, y verá maravillas» [*DQ*, II, cap. 7, p. 740]. La oración de Santa Apolonia es un ruego a la virgen, una plegaria que pretende, en última instancia, lograr una transformación de la realidad. Con chusca ironía, Cervantes confunde al bachiller, pues la oración de Santa Apolonia estaba destinada al ruego por el dolor de muelas.

—¡Cuitada de mí! —replicó el ama—; ¿la oración de Santa Apolonia dice vuestra merced que rece?: eso fuera si mi amo lo hubiera de las muelas, pero no lo ha sino de los cascos [*DQ*, II, cap. 7, p. 740].

<sup>985</sup> Véase el capítulo “1.2.1. Los primeros pasos de la psicoterapia” de esta tesis.

<sup>986</sup> Véase TORRENTE BALLESTER, G. (2004), p. 55-60.

En este apartado de la tesis analizo los ejemplos de empleo de curación por la acción mágica de la palabra en el *Quijote*.

### **2.1.1. El ensalmo de acción mágica en el Bálsamo de Fierabrás**

La aventura del vizcaíno se zanjó con la victoria de don Quijote, quien, pese a todo, no se libró de buenos golpes. Sancho, atento, pretende curar las heridas del caballero.

—La verdad sea —respondió Sancho— que yo no he leído ninguna historia jamás, porque ni sé leer ni escribir; mas lo que osaré apostar es que más atrevido amo que vuestra merced yo no le he servido en todos los días de mi vida, y quiera Dios que estos atrevimientos no se paguen donde tengo dicho. Lo que le ruego a vuestra merced es que se cure, que le va mucha sangre de esa oreja; que aquí traigo hilas y un poco de ungüento blanco en las alforjas.

—Todo eso fuera bien escusado —respondió don Quijote— si a mí se me acordara de hacer una redoma del bálsamo de Fierabrás, que con sola una gota se ahorrraran tiempo y medicinas.

—¿Qué redoma y qué bálsamo es ése? —dijo Sancho Panza.

—Es un bálsamo —respondió don Quijote— de quien tengo la receta en la memoria, con el cual no hay que tener temor a la muerte, ni hay pensar morir de ferida alguna. Y así, cuando yo le haga y te le dé, no tienes más que hacer sino que, cuando vieres que en alguna batalla me han partido por medio del cuerpo (como muchas veces suele acontecer), bonitamente la parte del cuerpo que hubiere caído en el suelo, y con mucha sotileza, antes que la sangre se yele, la pondrás sobre la otra mitad que quedare en la silla, advirtiéndole de encajallo igualmente y al justo; luego me darás a beber solos dos tragos del bálsamo que he dicho, y verásme quedar más sano que una manzana [**DQ, I, cap. 10, p. 125-126**].

Don Quijote no elaboró en ese momento el bálsamo. Varias aventuras después, caballero y escudero hicieron noche en la famosa venta que don Quijote tomaba por castillo. «Porfiaba Sancho que era venta, y su amo que no, sino castillo» [**DQ, I, cap. 15, p. 182**]. Allí, don Quijote y Sancho vivieron las aventuras burlescas de Maritornes y el cuadrillero, de las que salieron malparados. Don Quijote decide entonces obtener el bálsamo y encarga a Sancho la provisión de los ingredientes necesarios. «Levántate, Sancho, si puedes, y llama al alcaide desta fortaleza, y

procura que se me dé un poco de aceite, vino, sal y romero para hacer el salutífero bálsamo» [*DQ*, I, cap. 17, p. 195-196].

«El ventero le proveyó de cuanto quiso, y Sancho se lo llevó a don Quijote», quien «tomó sus simples, de los cuales hizo un compuesto, mezclándolos todos y cociéndolos un buen espacio, hasta que le pareció que estaban en su punto. Pidió luego alguna redoma para echallo, y, como no la hubo en la venta, se resolvió de ponello en una alcuza o aceitera de hoja de lata, de quien el ventero le hizo grata donación. Y luego dijo sobre la alcuza más de ochenta paternostres y otras tantas avemarías, salves y credos, y a cada palabra acompañaba una cruz, a modo de bendición; a todo lo cual se hallaron presentes Sancho, el ventero y cuadrillero; que ya el arriero sosegadamente andaba entendiendo en el beneficio de sus machos» [*DQ*, I, cap. 17, p. 196-197].

La preparación del bálsamo requiere la recitación de un ensalmo compuesto por «más de ochenta paternostres y otras tantas avemarías, salves y credos». Este método recuerda al remedio del *Cármides*. En el diálogo de Platón, Cármides aqueja una pesadez de cabeza. Sócrates confiesa conocer un remedio para su malestar: «una especie de hierba», a la que se añade «un cierto ensalmo». «Pero sin este ensalmo, en nada aprovecha la hierba».<sup>987</sup> Las propiedades curativas del bálsamo de Fierabrás no serían tales sin la participación del ensalmo de acción mágica.<sup>988</sup> Sin embargo, es justo reconocer que en ambas situaciones —el *Cármides* y el bálsamo de Fierabrás— el ensalmo de acción mágica es acorde al marco cultural. Las *avemarías* necesarias para la preparación del remedio de don Quijote no son ajenas al contexto cultural de la España de la época, en la que el rezo del rosario era un asunto habitual en la vida cotidiana.<sup>989</sup>

### 2.1.2. El ensalmo para pegar barbas

El cura, el barbero y Dorotea —transfigurada en la princesa Micomicona— han puesto en marcha su treta para conseguir que don Quijote salga de Sierra Morena, donde hace penitencia por su amada en imitación de Amadís de Gaula. En esta situación:

<sup>987</sup> PLATÓN (1981b), p. 331-332 [*Cármides*, 155e-156d].

<sup>988</sup> La preparación del bálsamo de Fierabrás da pie a plantear el uso de los remedios psicofarmacológicos en el *Quijote*. Así lo hacen Francisco López Muñoz y colegas en LÓPEZ-MUÑOZ y otros (2007).

<sup>989</sup> VÉGUEZ, R. (2001).



Fue el mal que al subir a las ancas el barbero, la mula, que, en efeto, era de alquiler [...], alzó un poco los cuartos traseros y dio dos coces en el aire. Con todo eso, le sobresaltaron de manera que [el barbero, en el papel de escudero de la princesa] cayó en el suelo, con tan poco cuidado de las barbas, que se le cayeron en el suelo [**DQ, I, cap. 29, p. 374-375**].

Don Quijote, percatado de tan extraordinario suceso, dijo:

—¡Vive Dios, que es gran milagro éste! ¡Las barbas le ha derribado y arrancado del rostro, como si las quitaran aposta! [**DQ, I, cap. 29, p. 375**].

Visto el percal, no le quedó otra al cura que ingeniar un remedio del gusto caballeresco para salir airoso de tamaño revés. Para ello recurrió a la invocación de un ensalmo de acción mágica. Se acercó al barbero caído y «murmurando sobre él unas palabras, que dijo que era cierto ensalmo apropiado para pegar barbas, como lo verían; y, cuando se las tuvo puestas, se apartó, y quedó el escudero tan bien barbado y tan sano como de antes» [**DQ, I, cap. 29, p. 375**].

De todo este enredo, «se admiró don Quijote sobremanera, y rogó al cura que cuando tuviese lugar le enseñase aquel ensalmo; que él entendía que su virtud a más que pegar barbas se debía de estender, pues estaba claro que de donde las barbas se quitasen había de quedar la carne llagada y maltrecha, y que, pues todo lo sanaba, a más que barbas aprovechaba» [**DQ, I, cap. 29, p. 375**].

El ensalmo para pegar barbas es, en última instancia, como bien apunta don Quijote, un ensalmo que todo lo sana, y «a más que barbas» aprovecha. Un ensalmo poderoso, pues no necesita de una pócima ni un bálsamo, sino que por sí mismo consigue restituir las barbas y sanar la carne.

### **2.1.3. La plegaria a Dulcinea implorando protección**

Don Quijote se prepara para acometer la aventura de la cueva de Montesinos. Se trata de una aventura elegida, no de una hallada al azar en el camino. El mismo don Quijote decide descender a las profundidades de la cueva de Ruidera. Pero antes de entrar pronuncia una plegaria dirigida a Dulcinea, solicitando su protección. Imita aquí a sus admirados héroes Amadís y Palmerín. La plegaria contiene un valor mágico, al dirigirse a una Dulcinea lejana y ausente, pero ejerce también una acción psicológica sobre el propio don Quijote que pronuncia estas palabras.

Y luego se hincó de rodillas e hizo una oración en voz baja al cielo, pidiendo a Dios le ayudase y le diese buen suceso en aquella, al parecer, peligrosa y nueva aventura, y en voz alta dijo luego:

—¡Oh señora de mis acciones y movimientos, clarísima y sin par Dulcinea del Toboso! Si es posible que lleguen a tus oídos las plegarias y rogaciones de este tu venturoso amante, por tu inaudita belleza te ruego las escuches, que no son otras que rogarte no me niegues tu favor y amparo, ahora que tanto le he menester. Yo voy a despeñarme, a empozarme y a hundirme en el abismo que aquí se me representa, sólo porque conozca el mundo que si tú me favoreces, no habrá imposible a quien yo no acometa y acabe [*DQ*, II, cap. 22, p. 889-890].

#### 2.1.4. *Sendos paternostres y sendas avemarías*

La aventura burlesca de Clavileño presenta a don Quijote y Sancho asustados ante el inminente viaje a lomos del caballo de madera. «Parecióle a don Quijote que cualquiera cosa que replicase acerca de su seguridad sería poner en detrimento su valentía» [*DQ*, II, cap. 41, p. 1048]. Sancho, en cambio, no tiene reparos en reconocer sus temores y pide a los presentes que les ayuden con «sendos paternostres y sendas avemarías».

Diciendo «a Dios», se dejó vendar los ojos, y, ya después de vendados, se volvió a descubrir, y, mirando a todos los del jardín tiernamente y con lágrimas, dijo que le ayudasen en aquel trance con sendos paternostres y sendas avemarías, porque Dios deparase quien por ellos los dijese cuando en semejantes trances se viesan [*DQ*, II, cap. 41, p. 1048-1049].

Las plegarias que Sancho solicita actúan mediante el poder de las palabras pronunciadas que imploran a Dios y a la Virgen. Se trata de una ceremonia enmarcada en la cultura española del Renacimiento —y que se mantiene vigente hoy en día— que remite a la acción mágica, trascendente, de las palabras.

## 2.2. EL ENSALMO DE ACCIÓN PSICOLÓGICA EN EL QUIJOTE

### 2.2.1. La palabra como bálsamo de acción psicológica en el Quijote

Como hemos visto, la transición del uso de la palabra por su acción mágica al uso de la palabra por su acción psicológica fue gradual e incompleta —desarrollo este tema en “2.1. Los primeros pasos de la psicoterapia”—, y aún en nuestros días pervive el uso curador de la palabra por su acción mágica.

El tránsito de la acción mágica a la acción psicológica de la palabra se dio principalmente en los templos religiosos —en los templos de Apolo y Asclepio en Grecia—, en la intervención de Sócrates como psicoterapeuta y en la racionalización platónica del ensalmo (*epodé*), todas ellas expresiones culturales de la Grecia clásica. Pero debemos la defensa de la acción psicológica de la palabra como bálsamo o consuelo sobre todo a los filósofos sofistas,<sup>990</sup> entre los que destaca el siciliano Gorgias, quien comparó la acción de la palabra con la de los medicamentos. Así, la palabra tendría una fuerza respecto al buen orden del alma, equiparable a la que los medicamentos poseen respecto a la naturaleza del cuerpo. La palabra curativa defendida por los sofistas actúa mediante su fuerza persuasiva.

Aparentemente, el *logos* —la palabra— no puede cambiar el *ser* de las cosas. Por tanto, la palabra no podría producir cambios en lo que el alma es. Sin embargo, si consideramos que el *ser* de las cosas —incluida el alma— no depende de su naturaleza, de su *physis*, sino de lo que nosotros convengamos que sea, la palabra adquiere un poder esencial, puesto que puede crear nuevas convenciones que determinen el *ser* de las cosas. Así, la palabra podrá ser curativa al actuar sobre el *nomos*, sobre la convención de lo que la enfermedad es o *se supone que es*. Ésta es la gran aportación *psicoterapéutica* de los sofistas. La palabra queda así investida de un poder transformador del alma, cuya primera función es actuar como bálsamo o consuelo.

El *Quijote* contiene admirable ejemplos del uso de la palabra cotidiana como bálsamo de acción psicológica.

---

<sup>990</sup> Denostados desde algunas tribunas, pero cuya labor para el desarrollo de la futura psicoterapia, es incuestionable; profundizo en este tema en el apartado “1.2. Un recorrido por la historia de la psicoterapia”.

### 2.2.2. Sancho consuela a don Quijote

El *Quijote* es una novela de amistad y aventuras. La amistad entre don Quijote y Sancho se articula mediante el diálogo. Las palabras forman un mimbres de afecto que crece y se hace más fuerte paso a paso. A menudo, las palabras actúan como bálsamo que consuela el malestar emocional. Don Quijote es propenso a la cólera, especialmente cuando alguien le contradice o no accede a sus demandas caballerescas. En más de una y de dos ocasiones Sancho temple las aguas y calma la cólera y el enojo del caballero con palabras que sirven de bálsamo. Pero Sancho también ofrece consuelo en los momentos tristes, los pasos melancólicos. Esta labor de consuelo y apoyo se inscribe en la tradición del cuidado que brindan los escuderos a los caballeros andantes en los libros de caballería.<sup>991</sup>

Presento a continuación las ocasiones en que Sancho ofrece consuelo psicoterapéutico a don Quijote.

1.-

Sancho bautiza a don Quijote con su famoso apelativo “Caballero de la Triste Figura”. Al hacerlo refuerza a don Quijote.

Díjole también Sancho:

—Si acaso quisieren saber esos señores quién ha sido el valeroso que tales los puso, diráles vuestra merced que es el famoso don Quijote de la Mancha, que por otro nombre se llama el Caballero de la Triste Figura [*DQ*, I, cap. 19, p. 223].

2.-

Sancho intenta convencer a don Quijote y, al mismo tiempo, le ofrece su apoyo comprensivo.

Cuando Sancho oyó las palabras de su amo, comenzó a llorar con la mayor ternura del mundo y a decirle:

—Señor, yo no sé por qué quiere vuestra merced acometer esta tan temerosa aventura: ahora es de noche, aquí no nos ve nadie, bien podemos torcer el

---

<sup>991</sup> Véase PESET, J.L. (2010), p. 22, y URBINA, E. (1991).

camino y desviarnos del peligro, aunque no bebamos en tres días; y, pues no hay quien nos vea, menos habrá quien nos note de cobardes; cuanto más, que yo he oído predicar al cura de nuestro lugar, que vuestra merced bien conoce, que quien busca el peligro perece en él; así que, no es bien tentar a Dios acometiendo tan desaforado hecho, donde no se puede escapar sino por milagro [**DQ, I, cap. 20, p. 228-229**].

3.-

Después de la aventura de los batanes, don Quijote queda avergonzado por su actitud temerosa. Sancho atempera el sentimiento de vergüenza con sus palabras.

—Así es verdad —dijo Sancho—, pues sólo el ruido de los mazos de un batán pudo alborotar y desasosegar el corazón de un tan valeroso andante aventurero como es vuestra merced [**DQ, I, cap. 20, p. 242**].

4.-

La aventura de los disciplinantes terminó con que «el pobre don Quijote vino al suelo muy mal parado» [**DQ, I, cap. 52, p. 642**]. Hasta tal punto que Sancho lo dio por muerto y pronunció esta plegaria, con la que, como explica el narrador de la historia, «revivió don Quijote» [**DQ, I, cap. 52, p. 643**].

—¡Oh flor de la caballería, que con solo un garrotazo acabaste la carrera de tus tan bien gastados años! ¡Oh honra de tu linaje, honor y gloria de toda la Mancha, y aun de todo el mundo, el cual, faltando tú en él, quedará lleno de malhechores, sin temor de ser castigados de sus malas fechorías! ¡Oh liberal sobre todos los Alejandro, pues por solos ocho meses de servicio me tenías dada la mejor ínsula que el mar ciñe y rodea! ¡Oh humilde con los soberbios y arrogante con los humildes, acometedor de peligros, sufridor de afrentas, enamorado sin causa, imitador de los buenos, azote de los malos, enemigo de los ruines, en fin, caballero andante, que es todo lo que decir se puede!

Con las voces y gemidos de Sancho revivió don Quijote [**DQ, I, cap. 52, p. 643**].

5.-

Don Quijote y Sancho regresan a la aldea. El caballero, cabizbajo, está absorto en pensamientos grises, envuelto en un halo de derrota y humillación. Sancho le reconforta y alienta.

Pensativo además iba don Quijote por su camino adelante, considerando la mala burla que le habían hecho los encantadores volviendo a su señora Dulcinea en la mala figura de la aldeana, y no imaginaba qué remedio tendría para volverla a su ser primero; y estos pensamientos le llevaban tan fuera de sí, que, sin sentirlo, soltó las riendas a Rocinante, el cual, sintiendo la libertad que se le daba, a cada paso se detenía a pacer la verde yerba de que aquellos campos abundaban. De su embelesamiento le volvió Sancho Panza, diciéndole:

—Señor, las tristezas no se hicieron para las bestias —advierte Sancho a don Quijote—, sino para los hombres; pero si los hombres las sienten demasiado, se vuelven bestias: vuestra merced se reporte, y vuelva en sí, y coja las riendas a Rocinante, y avive y despierte, y muestre aquella gallardía que conviene que tengan los caballeros andantes [**DQ, II, cap. 11, p. 775**].

6.-

Andado el tiempo, don Quijote sale malparado en su encuentro con el tropel de toros. El caballero está desesperanzado, sin apetito, con una mezcla de enojo, pena y vergüenza. Sancho, en un acierto de empatía y cuidado psicoterapéutico, acude en su ayuda.

—No hay mayor locura que la que toca en querer desesperarse como vuestra merced, y créame, y después de comido, échese a dormir un poco sobre los colchones verdes de estas yerbas, y verá como cuando despierte se halla algo más aliviado.

Hízolo así don Quijote, pareciéndole que las razones de Sancho más eran de filósofo que de mentecato [**DQ, II, cap. 59, p. 1210**].

7.-

Don Quijote ha sido derrotado por el Caballero de la Blanca Luna. Como penitencia debe regresar a su aldea y abandonar las armas durante al menos un año. Durante el viaje Sancho consuela al abatido caballero. El escudero emplea un tono estoico, denostando la caprichosa fortuna. Las palabras de Sancho hacen mella en

don Quijote, quien sentencia, con honda y resignada lucidez: «cada uno es artífice de su ventura. Yo lo he sido de la mía» [**DQ, II, cap. 66, p. 1276**].

Al salir de Barcelona, volvió don Quijote a mirar el sitio donde había caído, y dijo:

—¡Aquí fue Troya! ¡Aquí mi desdicha, y no mi cobardía, se llevó mis alcanzadas glorias; aquí usó la fortuna conmigo de sus vueltas y revueltas; aquí se oscurecieron mis hazañas; aquí, finalmente, cayó mi ventura para jamás levantarse!

Oyendo lo cual Sancho, dijo:

—Tan de valientes corazones es, señor mío, tener sufrimiento en las desgracias como alegría en las prosperidades; y esto lo juzgo por mí mismo, que si cuando era gobernador estaba alegre, ahora que soy escudero de a pie, no estoy triste; porque he oído decir que esta que llaman por ahí Fortuna es una mujer borracha y antojadiza, y, sobre todo, ciega, y así, no ve lo que hace, ni sabe a quién derriba, ni a quién ensalza.

—Muy filósofo estás, Sancho —respondió don Quijote—, muy a lo discreto hablas: no sé quién te lo enseña. Lo que te sé decir es que no hay fortuna en el mundo, ni las cosas que en él suceden, buenas o malas que sean, vienen acaso, sino por particular providencia de los cielos, y de aquí viene lo que suele decirse: que cada uno es artífice de su ventura. Yo lo he sido de la mía [**DQ, II, cap. 66, p. 1275-1276**].

### **2.2.3. Don Quijote consuela a Sancho**

La amistad entre don Quijote y Sancho implica una reciprocidad. Durante la novela, Sancho consuela, apoya y refuerza a don Quijote. Y éste hace lo propio con el escudero.

1.-

Don Quijote promete su protección a Sancho y así le consuela.

—Pues no tengas pena, amigo —respondió don Quijote—, que yo te sacaré de las manos de los caldeos, cuanto más de las de la Hermandad [**DQ, I, cap. 10, p. 125**].

2.-

Don Quijote explica a Sancho que las penas son perecederas.

—Con todo eso, te hago saber, hermano Panza —replicó don Quijote—, que no hay memoria a quien el tiempo no acabe, ni dolor que muerte no le consuma [DQ, I, cap. 15, p. 180].

3.-

Don Quijote se ofrece para elaborar el bálsamo de Fierabrás.

—Luego, ¿también estás tú aporreado? —respondió don Quijote.

—¿No le he dicho que sí, pesia a mi linaje? —dijo Sancho.

—No tengas pena, amigo —dijo don Quijote—, que yo haré agora el bálsamo precioso con que sanaremos en un abrir y cerrar de ojos [DQ, I, cap. 17, p. 194].

4.-

Sancho muestra signos de tristeza y don Quijote responde con palabras de consuelo.

Y, viéndole don Quijote de aquella manera, con muestras de tanta tristeza, le dijo:

—Sábetelo, Sancho, que no es un hombre más que otro si no hace más que otro. Todas estas borrascas que nos suceden son señales de que presto ha de serenar el tiempo y han de sucedernos bien las cosas; porque no es posible que el mal ni el bien sean durables, y de aquí se sigue que, habiendo durado mucho el mal, el bien está ya cerca [DQ, I, cap. 18, p. 214].

5.-

Sancho muestra su enojo con don Quijote porque éste le dejó solo a merced de los palos en la aventura del rebuzno. Don Quijote le escucha paciente y le anima a expresar sus penas: «Hablad, hijo mío, todo aquello que os viniere al pensamiento y a la boca» [DQ, I, cap. 28, p. 944].



## 2.2.4. Otros ejemplos de consuelo por la palabra en el Quijote

### 2.2.4.1. El ventero calma el enojo de don Quijote

Poco después de emprender sus andanzas, don Quijote advierte que aún no ha sido armado caballero. Avista un castillo —que no era sino venta— y hacia él se dirige con la intención de pasar la noche y ser armado caballero. Sin embargo, al llegar a la venta «el lenguaje, no entendido de las señoras, y el mal talle de nuestro caballero acrecentaba en ellas la risa y en él [en don Quijote] el enojo; y pasara muy adelante si a aquel punto no saliera el ventero» [DQ, I, cap. 2, p. 54], quien habla «comedidamente» y tranquiliza a don Quijote:

Mas, en efeto, temiendo la máquina de tantos pertrechos, determinó [el ventero] de hablarle comedidamente; y así, le dijo:

—Si vuestra merced, señor caballero, busca posada, amén del lecho, porque en esta venta no hay ninguno, todo lo demás se hallará en ella en mucha abundancia.

Viendo don Quijote la humildad del alcaide de la fortaleza, que tal le pareció a él el ventero y la venta, respondió:

—Para mí, señor castellano, cualquiera cosa basta, «porque mis arreos son las armas, mi descanso el pelear» [DQ, I, cap. 2, p. 54-55].

### 2.2.4.2. Don Quijote ofrece su consuelo a Cardenio

El encuentro entre don Quijote y Cardenio constituye uno de los hitos de la novela. Cardenio es un loco de amor.<sup>992</sup> Don Quijote se identifica con el enamorado penitente, pues hay caballero andante que no esté, por desventura, enamorado.<sup>993</sup>

El encuentro ejemplifica la actitud psicoterapéutica que impregna las relaciones humanas en toda la obra. Don Quijote ofrece a Cardenio su ayuda «ora remediando vuestra desgracia, si tiene remedio, ora ayudándoos a llorarla» si no lo tiene. El valor de la palabra terapéutica, del bálsamo de acción psicológica, es manifiesto.

---

<sup>992</sup> En “2.5.2. Tratamiento de la locura de amor de Cardenio” profundizo en el concepto de locura de amor.

<sup>993</sup> —A buena fe que es así —respondió Sancho [refiriéndose al Caballero del Bosque]—, y que debe de ser caballero enamorado.

—No hay ninguno de los andantes que no lo sea —dijo don Quijote [DQ, II, cap. 12, p. 788].

—Por ventura, señor caballero —preguntó el del Bosque a don Quijote—, ¿sois enamorado?

—Por desventura lo soy —respondió don Quijote [DQ, II, cap. 12, p. 791].

—Tenía determinado de no salir destas sierras hasta hallaros y saber de vos si el dolor que en la estrañeza de vuestra vida mostráis tener se podía hallar algún género de remedio; y si fuera menester buscarle, buscarle con la diligencia posible. Y, cuando vuestra desventura fuera de aquellas que tienen cerradas las puertas a todo género de consuelo, pensaba ayudaros a llorarla y plañirla como mejor pudiera, que todavía es consuelo en las desgracias hallar quien se duela dellas. Y, si es que mi buen intento merece ser agradecido con algún género de cortesía, yo os suplico, señor, por la mucha que veo que en vos se encierra, y juntamente os conjuro por la cosa que en esta vida más habéis amado o amáis, que me digáis quién sois y la causa que os ha traído a vivir y a morir entre estas soledades como bruto animal, pues moráis entre ellos tan ajeno de vos mismo cual lo muestra vuestro traje y persona. Y juro —añadió don Quijote—, por la orden de caballería que recibí, aunque indigno y pecador, y por la profesión de caballero andante, que si en esto, señor, me complacéis, de serviros con las veras a que me obliga el ser quien soy: ora remediando vuestra desgracia, si tiene remedio, ora ayudándoos a llorarla, como os lo he prometido [*DQ*, I, cap. 24, p. 285-286].

#### **2.2.4.3. El cura consuela a Sancho**

Sancho ha dejado a don Quijote en Sierra Morena representando su loca penitencia en imitación de Amadís. El escudero tiene la misión de ir a El Toboso y entregar a Dulcinea una carta de amor escrita por el enamorado don Quijote. De camino, llega a una venta y encuentra allí al cura y al barbero que habían salido en busca de don Quijote y Sancho. Al ver a Sancho, el cura le pregunta por su amo.

—Amigo Sancho Panza, ¿adónde queda vuestro amo?

Conociólos luego Sancho Panza, y determinó de encubrir el lugar y la suerte donde y como su amo quedaba; y así, les respondió que su amo quedaba ocupado en cierta parte y en cierta cosa que le era de mucha importancia, la cual él no podía descubrir, por los ojos que en la cara tenía.

—No, no —dijo el barbero—, Sancho Panza; si vos no nos decís dónde queda, imaginaremos, como ya imaginamos, que vos le habéis muerto y robado, pues venís encima de su caballo. En verdad que nos habéis de dar el dueño del rocín, o sobre eso, morena.

—No hay para qué conmigo amenazas, que yo no soy hombre que robo ni mato a nadie: a cada uno mate su ventura, o Dios, que le hizo. Mi amo queda haciendo penitencia en la mitad desta montaña, muy a su sabor.

Y luego, de corrida y sin parar, les contó de la suerte que quedaba, las aventuras que le habían sucedido y cómo llevaba la carta a la señora Dulcinea del Toboso, que era la hija de Lorenzo Corchuelo, de quien estaba enamorado hasta los hígados.

Quedaron admirados los dos de lo que Sancho Panza les contaba; y, aunque ya sabían la locura de don Quijote y el género della, siempre que la oían se admiraban de nuevo. Pidiéronle a Sancho Panza que les enseñase la carta que llevaba a la señora Dulcinea del Toboso. Él dijo que iba escrita en un libro de memoria y que era orden de su señor que la hiciese trasladar en papel en el primer lugar que llegase; a lo cual dijo el cura que se la mostrase, que él la trasladaría de muy buena letra. Metió la mano en el seno Sancho Panza, buscando el librito, pero no le halló, ni le podía hallar si le buscara hasta ahora, porque se había quedado don Quijote con él y no se le había dado, ni a él se le acordó de pedirle [DQ, I, cap. 26, p. 322-323].

Apenas detecta la falta del libro con la carta, Sancho se siente inundado de angustia y arremete contra sí mismo, culpándose de la pérdida, que, como sabemos nosotros, no fue tal. El cura estima el malestar de Sancho y acude en su ayuda con palabras de consuelo.

Cuando Sancho vio que no hallaba el libro, fuéle parando mortal el rostro; y, tornándose a tentar todo el cuerpo muy apriesa, tornó a echar de ver que no le hallaba; y, sin más ni más, se echó entrambos puños a las barbas y se arrancó la mitad de ellas, y luego, apriesa y sin cesar, se dio media docena de puñadas en el rostro y en las narices, que se las bañó todas en sangre. Visto lo cual por el cura y el barbero, le dijeron que qué le había sucedido, que tan mal se paraba.

—¿Qué me ha de suceder —respondió Sancho—, sino el haber perdido de una mano a otra, en un estante, tres pollinos, que cada uno era como un castillo?

—¿Cómo es eso? —replicó el barbero.

—He perdido el libro de memoria —respondió Sancho—, donde venía carta para Dulcinea y una cédula firmada de su señor, por la cual mandaba que su sobrina me diese tres pollinos, de cuatro o cinco que estaban en casa.

Y, con esto, les contó la pérdida del rucio. Consolóle el cura, y díjole que, en hallando a su señor, él le haría revalidar la manda y que tornase a hacer la libranza en papel, como era uso y costumbre, porque las que se hacían en libros de memoria jamás se acetaban ni cumplían.

Con esto se consoló Sancho [DQ, I, cap. 26, p. 323].

#### 2.2.4.4. El cura ofrece consuelo a Dorotea

El cura del *Quijote* ejerce, especialmente en la primera parte, un destacado papel psicoterapéutico. Por supuesto, puede aducirse que sus funciones sacerdotales le obligan a ello. Sin embargo, hay algo más en la actitud del cura: una profunda confianza en la virtud de la palabra como fuente de consuelo y curación. No en vano la infusión de esperanza es uno de los principales factores de curación en toda intervención psicoterapéutica.<sup>994</sup>

Vayamos al caso de Dorotea. En sus andanzas por Sierra Morena en busca de don Quijote, el cura, el barbero y Sancho encuentran a Cardenio, quien relata sus cuitas de amor por Luscinda. Unos pasos adelante, el grupo se topa con Dorotea, quien, disfrazada de pastor, ofrece una triste estampa. El cura intuye que la curación de la tristeza de la muchacha no es tarea digna de acometer en ese momento y le ofrece su ayuda «si no para dar remedio a vuestros males, a lo menos para darles consejo, pues ningún mal puede fatigar tanto, ni llegar tan al extremo de serlo, mientras no acaba la vida, que rehúya de no escuchar siquiera el consejo que con buena intención se le da al que lo padece» [*DQ*, I, cap. 28, p. 350]. La oferta del cura alberga un alto valor psicoterapéutico. De una parte, infunde esperanza; de otra, ofrece consejo e información;<sup>995</sup> y, finalmente, invita a Luscinda a compartir su malestar y desahogarse de parte de su dolor.

Contadnos vuestra buena o mala suerte; que en nosotros juntos, o en cada uno, hallaréis quien os ayude a sentir vuestras desgracias [*DQ*, I, cap. 28, p. 350].

#### 2.2.4.5. Luscinda desea consolar a Dorotea

Luscinda contempla el dolor de Dorotea. Su primera respuesta, de acuerdo con el espíritu psicoterapéutico de la novela, es ofrecer palabras de consuelo.

Mirándola [a Dorotea] estaba Luscinda, no menos lastimada de su sentimiento que admirada de su mucha discreción y hermosura; y, aunque quisiera llegar a ella y decirle algunas palabras de consuelo, no la dejaban los brazos de don Fernando, que apretada la tenían [*DQ*, I, cap. 36, p. 470].

---

<sup>994</sup> VINOGRADOV, S., y YALOM, I.D. (1996), p. 25-26.

<sup>995</sup> El consejo, en forma de información bien proporcionada, es un potente factor psicoterapéutico, VINOGRADOV, S., y YALOM, I.D. (1996), p. 27.

#### **2.2.4.6. El canónigo consuela a don Quijote mediante el uso de la alternativa de realidad**

En el capítulo “2.7. Ironía y alternativa de realidad como recursos psicoterapéuticos en el *quijote*: a propósito de la carta de don quijote a dulcinea” expongo con detalle el valor psicoterapéutico de la alternativa de realidad en tratamiento del delirio, es decir, el valor del planteamiento de un opción alternativa al delirio sin negar la posibilidad que supone el delirio mismo. Sancho pone en práctica esta técnica con don Quijote en su conversación sobre la falsa entrega de la carta a Dulcinea.

Este recurso psicoterapéutico aparece también en el diálogo que mantienen el canónigo y don Quijote de regreso a la aldea al final de la primera parte. El canónigo y don Quijote discuten sobre la verdad de las historias de caballeros andantes.

Admirado quedó el canónigo de oír la mezcla que don Quijote hacía de verdades y mentiras, y de ver la noticia que tenía de todas aquellas cosas tocantes y concernientes a los hechos de su andante caballería; y así, le respondió:

—No puedo yo negar, señor don Quijote, que no sea verdad algo de lo que vuestra merced ha dicho, especialmente en lo que toca a los caballeros andantes españoles; y, asimesmo, quiero conceder que hubo Doce Pares de Francia, pero no quiero creer que hicieron todas aquellas cosas que el arzobispo Turpín dellos escribe [*DQ*, I, cap. 49, p. 621].

El canónigo se muestra firme y delicado al mismo tiempo, concede pero contradice, es decir, tiende un puente entre la realidad quijotesca y la monda realidad del resto de personajes.<sup>996</sup> Concede en aquello que puede conceder, sin falsear la identidad que ha demostrado ante don Quijote, y se muestra escéptico, sin contradecir abiertamente, con respecto a aquello que trasciende los límites de lo razonable.

—En lo de que hubo Cid no hay duda, ni menos Bernardo del Carpio, pero de que hicieron las hazañas que dicen, creo que la hay muy grande. En lo otro de la clavija que vuestra merced dice del conde Pierres, y que está junto a la silla de Babieca en la armería de los reyes, confieso mi pecado; que soy tan ignorante, o tan corto de vista, que, aunque he visto la silla, no he echado de ver la clavija, y más siendo tan grande como vuestra merced ha dicho.

---

<sup>996</sup> Sobre este asunto, véase “2.3.4. El argumento de realidad en el *Quijote*: contradecir y conceder el delirio”.

—Pues allí está, sin duda alguna —replicó don Quijote—; y, por más señas, dicen que está metida en una funda de vaqueta, porque no se tome de moho.

—Todo puede ser —respondió el canónigo—; pero, por las órdenes que recibí, que no me acuerdo haberla visto [**DQ, I, cap. 49, p. 621**].

Todo puede ser. Lo tuyo y lo mío. Ambas opciones son válidas. Ambos tenemos o podemos tener una parte de razón. Este planteamiento legitima la versión delirante y ofrece una alternativa, de modo que tiende un puente entre los dos planos. Precisamente en este puente reside la acción psicoterapéutica de la alternativa de realidad.

#### 2.2.4.7. Don Quijote ofrece consuelo a la dueña Dolorida

La burla de los duques alcanza uno de los episodios más destacados con la entrada en escena de la «condesa Trifaldi, por otro nombre llamada la dueña Dolorida» [**DQ, II, cap. 36, p. 1036**]. La dueña Dolorida requiere la ayuda del famoso don Quijote, quien, haciendo honor a su oficio de caballero andante, le ofrece la fuerza de su brazo.

—Si vuestras cuitas, angustiada señora, se pueden prometer alguna esperanza de remedio por algún valor o fuerzas de algún andante caballero, aquí están las mías, que, aunque flacas y breves, todas se emplearán en vuestro servicio. Yo soy don Quijote de la Mancha, cuyo asunto es acudir a toda suerte de menesterosos, y, siendo esto así, como lo es, no habéis menester, señora, captar benevolencias ni buscar preámbulos, sino, a la llana y sin rodeos, decir vuestros males, que oídos os escuchan que sabrán, si no remediarlos, dolerse dellos [**DQ, II, cap. 37, p. 1037-1038**].

La ayuda de don Quijote no se limita a la mera acción de las armas, sino que insta a la dueña, «a la llana y sin rodeos», a que comparta con él sus males y le ofrece una escucha empática de sus preocupaciones. De esta manera, el caballero adopta, como vemos, una actitud de escucha que permite el encuentro psicoterapéutico.

#### 2.2.4.8. Don Quijote ofrece su ayuda a doña Rodríguez

Don Quijote adopta esta actitud de escucha psicoterapéutica en distintas ocasiones a lo largo de la novela. La dueña doña Rodríguez acude al cuarto del palacio de los duques, donde descansa el caballero, para suplicarle su ayuda. Don

Quijote le anima a hablar, a «desbuchar todo aquello que tiene dentro de su cuitado corazón y lastimadas entrañas».

—Puede Vuesa merced ahora, mi señora doña Rodríguez, descoserse y desbuchar todo aquello que tiene dentro de su cuitado corazón y lastimadas entrañas, que será de mí escuchada con castos oídos, y socorrida con piadosas obras [**DQ, II, cap. 48, p. 1111**].

#### **2.2.4.9. Sancho emplea el ensalmo racional como medio de consuelo**

Sancho es el nuevo gobernador de la ínsula Barataria. Entre sus cometidos figuran poner orden e impartir justicia en la ínsula. En una ronda nocturna, Sancho descubre a una desdichada joven vestida con hábito de hombre. La joven había intentado de escapar del encierro al que su padre, Diego de la Llana, la tenía sometida. Desenmascarada en su engaño, la muchacha muestra su pena y comienza a llorar tiernamente.

—Sin duda alguna que a esta pobre doncella le debe de haber sucedido algo de importancia [dijo el secretario de la ínsula], pues en tal traje, y a tales horas, y siendo tan principal, anda fuera de su casa.

—No hay dudar en eso —respondió el maestresala—; y más, que esa sospecha la confirman sus lágrimas.

Sancho la consoló con las mejores razones que él supo, y le pidió que sin temor alguno les dijese lo que le había sucedido [**DQ, II, cap. 49, p. 1126**]

Sancho recurre a las palabras razonadas, *las mejores razones que él supo*, es decir, al ensalmo de acción psicológica, como medio para consolar a la desdichada hija de Diego de la Llana.

#### **2.2.4.10. Roque Guinart consuela a don Quijote**

Una partida de bandoleros capitaneados por el famoso Roque Guinart ha capturado a don Quijote y Sancho. El caballero se siente avergonzado «por haber sido tal mi descuido [confiesa don Quijote a Roque Guinart], que me hayan cogido tus soldados sin el freno, estando yo obligado, según la orden de la andante caballería que profeso, a vivir continuo alerta, siendo a todas horas centinela de mí mismo» [**DQ, II, cap. 60, p. 1223**]. Roque, con una actitud piadosa y consoladora, reconforta con palabras al apesadumbrado caballero.

Admiróle ver lanza arrimada al árbol, escudo en el suelo, y a don Quijote armado y pensativo, con la más triste y melancólica figura que pudiera formar la misma tristeza. Llegóse a él diciéndole:

—No estéis tan triste, buen hombre, porque no habéis caído en las manos de algún cruel Osiris, sino en las de Roque Guinart, que tienen más de compasivas que de rigurosas [DQ, II, cap. 60, p. 1222].

### 2.2.5. En ocasiones el enfermo no desea o no espera ser curado

Sabemos que en ocasiones, y por diferentes motivos, los enfermos guardan una especial querencia por la enfermedad. Cardenio, loco de desamor<sup>997</sup> después del desaire de Luscinda, elige la locura como medio de expiación. Cuando el cura y el barbero le encuentran en Sierra Morena, no duda en advertirles:

—No os canséis en persuadirme ni aconsejarme lo que la razón os dijere que puede ser bueno para mi remedio, porque ha de aprovechar conmigo lo que aprovecha la medicina recetada de famoso médico al enfermo que recibir no la quiere. Yo no quiero salud sin Luscinda [DQ, I, cap. 27, p. 344].

Pese a las palabras de Cardenio, el cura, que apenas puede evitar el espíritu psicoterapéutico que impregna la obra, «se prevenía para decirle algunas razones de consuelo» [DQ, I, cap. 27, p. 344].

Propio de los estados melancólicos son el pesimismo y la negación del posible consuelo. Dorotea, víctima del mal de amores, avisa que «considerada la calidad de mi desgracia, veréis que será en vano el consuelo» [DQ, I, cap. 29, p. 365]. Y Cardenio se define a sí mismo como un hombre «roto, desnudo, falto de todo humano consuelo y, lo que es peor, falto de juicio» [DQ, I, cap. 29, p. 365].

Estos ejemplos descubren la poderosa presencia de la actitud psicoterapéutica en la novela. Pese a que los personajes afectados por la melancolía amorosa desdeñan el valor curativo de la palabra. Todos ellos relatan su mal y al hacerlo parecen encontrarse mejor. Y, de fondo, aparecen siempre la curación y el consuelo. Ya sea para aceptarlo o para denostarlo. Esto demuestra el alto valor que la función psicoterapéutica tiene en el *Quijote*.

---

<sup>997</sup> Sobre la locura de Cardenio en el *Quijote*, véase “2.5.2. Tratamiento de la locura de amor de Cardenio”.



## 2.3. EL DIÁLOGO CURATIVO EN EL QUIJOTE

### 2.3.1. La función psicoterapéutica del diálogo en el *Quijote*

La persona que sufre un problema a menudo se siente aliviada al hablar sobre él. En *El Quijote* abundan ejemplos de este simple aforismo. La palabra puede ejercer su efecto terapéutico *ex opere operato*, es decir, una vez pronunciada. En ocasiones, la acción terapéutica se alcanza con la mera verbalización del padecimiento, sin necesidad de diálogo. Sin embargo, la mayoría de las veces la palabra se dirige a un interlocutor y convoca un diálogo que será, a la postre, la fuente del consuelo terapéutico.

El *Cármides*<sup>998</sup> representa el ejemplo paradigmático del diálogo curativo en la literatura. Sócrates acude a la palestra de Táureas para entretenerse y conversar con amigos.<sup>999</sup> Allí encuentra a Querefonte, Critias y Cármides. Este último aqueja una pesadez matutina de cabeza. Sócrates dice conocer un remedio para su malestar: «una especie de hierba, a la que se añadía un cierto ensalmo (*epodé*) que, si en verdad alguno lo conjuraba cuando hacía uso de ella, le ponía completamente sano; pero sin este ensalmo, en nada aprovechaba la hierba».<sup>1000</sup> La *epodé* de la que habla Sócrates en el *Cármides* corresponde a una *epodé* de acción mágica, cuya función curativa actúa como complemento necesario de un remedio farmacológico, una especie de hierba a la que se añade cierto ensalmo. Es decir, en el *Cármides* la *epodé* es necesaria para que la fuerza de la hierba sea curadora. Sin embargo, y aquí es donde aparece la acción psicológica de la palabra, Platón presenta un diálogo en el que la *epodé* es productora por sí misma de la *sophrosyne*. De esta manera, no es preciso que Sócrates revele las palabras que componen el ensalmo mágico, pues el propio diálogo es ya curativo por sí mismo debido a su acción psicológica.

El diálogo figura entre los remedios terapéuticos recomendados en la época de Cervantes. El médico español Agustín Farfán (1532-1604) insta, en su *Tractado breve de medicina, y de todas las enfermedades* (1579) a que los melancólicos «procuren conversaciones alegres con que se recreen».<sup>1001</sup>

---

<sup>998</sup> PLATÓN (1981b) [*Cármides*].

<sup>999</sup> La palestra de Táureas era un patio porticado donde se celebraban ejercicios físicos y donde solían reunirse los jóvenes atenienses, LLEDÓ, E. (1981a), p. 326, n. 2.

<sup>1000</sup> PLATÓN (1981b), p. 331 [*Cármides*, 155e].

<sup>1001</sup> REDONDO, A. (1998), p. 130.

El *Quijote* hereda el valor clásico del diálogo. En la novela las relaciones entre los personajes están articuladas mediante el diálogo. La palabra adquiere un protagonismo vivo que presta calor y cercanía a los personajes. De hecho, el diálogo que mantienen don Quijote y Sancho es el centro de gravedad en torno al cual gira toda la novela.<sup>1002</sup> «En una ocasión observé que Shakespeare nos enseña a hablarnos a nosotros mismos —comenta el crítico literario Harold Bloom—, mientras que Cervantes instruye sobre cómo hablar los unos con los otros».<sup>1003</sup> A la postre, el *Quijote* es, como apunta Ortega y Gasset, «un conjunto de diálogos».<sup>1004</sup>

Las primeras palabras que don Quijote dirige al escudero enfatizan el papel del diálogo y la amistad.

—Has de saber, amigo Sancho Panza, que fue costumbre muy usada de los caballeros andantes antiguos hacer gobernadores a sus escuderos de las ínsulas o reinos que ganaban, y yo tengo determinado de que por mí no falte tan agradecida usanza [*DQ*, I, cap. 7, p. 101].

Desde este primer momento, el diálogo guía las andanzas de los protagonistas y constituye, por sí mismo, el eje vertebrador de la novela. En la primera parte como hilo con que se tejen las relaciones humanas y como vehículo del consuelo terapéutico. En la segunda, el diálogo alcanza un protagonismo aún mayor, ya que las aventuras caballerescas de la primera parte son sustituidas en la segunda por el diálogo.

El crítico literario Mijail Mijalovich Bajtín (1895-1975) ha sido uno de los más importantes valedores del papel esencial del diálogo en la novela. Batjín defiende que el «renacer» del diálogo como forma literaria fue posible en el Renacimiento gracias a la nueva consciencia plurilingüe forjada en este período histórico, y que tiene un claro paralelismo con las reformas que se llevaron a cabo en las ciencias naturales, en la consciencia «galileana» del lenguaje, por oposición a la consciencia «ptolomea». Batjín sostiene que el «dialoguismo» del discurso o discurso «dialógico» de la novela «polifónica» arranca, de una manera específica, en el Renacimiento, como una forma de recuperación y transformación de la tradición clásica, especialmente el diálogo

<sup>1002</sup> La idea del diálogo como centro de gravedad del *Quijote* es de Elías L. Rivers. El escritor Carlos Fuentes considera que el diálogo del *Quijote* es la matriz que da comienzo a la novela moderna, FUENTES, C. (2005). El escritor Fernando Vallejo ofreció en 2005 una conferencia a modo de apología del diálogo quijotesco, VALLEJO, F. (2005). Sobre el valor del diálogo entre don Quijote y Sancho, véase YOUNG, H.T. (2000).

<sup>1003</sup> BLOOM, H. (2005), p. 13.

<sup>1004</sup> La cita de Ortega, original de *Adán en el paraíso* (1963), procede de MONTERO REGUERA, J. (1997), p. 149.

socrático, la sátira menipea y un grupo de géneros serio-cómicos cuyo denominador común es la adopción de la óptica paródica para la construcción de su discurso.<sup>1005</sup>

Esta mirada paródica está directamente emparentada con la tradición carnavalesca y con el papel de la ironía en la construcción de la novela cervantina. El *Quijote* está atravesado por un espíritu popular con una descarada inclinación al festejo, la parodia y el juego constante de veladuras, máscaras y dobles sentidos.<sup>1006</sup> Pero en el *Quijote* lo carnavalesco no se reduce a una pátina cómica o festiva, sino que impregna todas las aventuras de un poderoso valor irónico. Una ironía que se nutre de la sátira, la parodia, la burla y el humor. El *Quijote* supone, como el propio Cervantes nos recuerda, una crítica a los libros de caballerías. Una crítica burlesca que es una broma divertida y amarga, una exquisita parodia que asume una doble función de crítica y creación por la que se pone en juego el proceso dialógico e interpretativo que origina la ficción. De este modo, la ironía hace posible su función mediadora, puente entre dos planos de la realidad o dos mundos posibles, y constituye un eje crucial, integrador y generador de la ficción.<sup>1007</sup>

La ironía, articulada durante la novela mediante ficciones, burlas y artificios, pero, sobre todo, encarnada en el diálogo que vertebra la obra literaria, ejerce una importante función psicoterapéutica.<sup>1008</sup> Por todo ello, el *Quijote* es un ejemplo paradigmático del empleo del discurso «dialógico». La noción de «dialoguismo» constituye, en la elaboración bajtiniana, una cualidad propiamente discursiva, sin la cual no se puede entender el discurso de la novela renacentista. De hecho, el dialoguismo permite que la novela constituya, en palabras del propio Bajtin, una «zona y campo de la percepción de los valores y de la representación del mundo».<sup>1009</sup>

En esta representación del mundo, el diálogo permite el despliegue de poderosos remedios psicoterapéuticos, cuya acción se resume, de manera esquemática, en los siguientes puntos:

---

<sup>1005</sup> Conceptos extraídos de GÓMEZ, F.V. (1985), p. 49-51. Sobre el tema, puede consultarse la revisión *Don Quijote de la Mancha: dialogismo y carnavalización, diálogo socrático y sátira menipea*, JOFRÉ, M. (2005).

<sup>1006</sup> Sobre los carnavalesco en el *Quijote*, véase FERNÁNDEZ GONZALO, J. (2010). El papel de Sancho Panza en la tradición carnavalesca ha sido estudiada por Agustín Redondo en “Tradición carnavalesca y creación literaria: el personaje de Sancho Panza”, REDONDO, A. (1998), p. 191-203.

<sup>1007</sup> Sobre la relación entre la tradición carnavalesca, la lectura bajtiniana y la ironía en el *Quijote*, véase URBINA, E. (1986).

<sup>1008</sup> Dedico los capítulos “2.7. Ironía y alternativa de realidad en el *Quijote*: a propósito de la carta de don Quijote a Dulcinea” y “2.8. Ironía y principio de realidad necesaria: la aventura del encantamiento de Dulcinea” al estudio del papel psicoterapéutico de la ironía en el *Quijote*.

<sup>1009</sup> GÓMEZ, F.V. (1985), p. 51. La estimulante tesis de Bajtin puede consultarse en BAJTIN, M. (1974). Darcy Strother ha utilizado la tesis bajtiniana para el estudio de la polifonía dialógica del prólogo de la segunda parte del *Quijote*, STROTHER, D.L. (1991).

- 1.- El diálogo es el basamento y la armazón de la relación terapéutica.
- 2.- El diálogo permite la puesta en escena de la ironía como recurso terapéutico.
- 3.- El diálogo ejerce, por sí mismo, una función de consuelo.

Reconozco mi deuda con Rof Carballo, quien, hace medio siglo, enfatizó el valor curativo del diálogo en el *Quijote*. «Si don Quijote llega casi curado al final de su vida - ¡con qué infinita y tierna discreción nos lo da a entender Cervantes!- fue gracias a los muchos diálogos que en sus andanzas tuvo con el buen Sancho, *el que aceptó escucharle*».<sup>1010</sup>

Los tres planos de la acción psicoterapéutica del diálogo —basamento de la relación terapéutica, vehículo de la ironía y fuente de consuelo— se ponen de manifiesto durante toda la novela. Como ejemplos paradigmáticos de ello, destaco la conversación entre Sancho y don Quijote a cuenta de la entrega de la carta a Dulcinea —dedico el capítulo de la tesis “2.7. Ironía y alternativa de realidad como recursos psicoterapéuticos en el *quijote*: a propósito de la carta de don quijote a dulcinea” al estudio de la función psicoterapéutica de este diálogo— y la que mantienen caballero y escudero poco después de la aventura de los yangüeses.

En ambos casos aparece en primer plano un valor esencial de la función psicoterapéutica del diálogo entre don Quijote y Sancho: el “estar-ahí” como condición inexcusable para la acción curativa. El diálogo existe porque don Quijote y Sancho pasan tiempo juntos y comparten aventuras y desventuras. En el seno de esta experiencia compartida, el diálogo ocupa un lugar prioritario y vertebra la curación por la palabra en toda la novela. No en vano, el proceso psicoterapéutico es un viaje en compañía y supone compartir la vida —una parte, al menos, de la vida— entre terapeuta y enfermo.<sup>1011</sup>

Finalizada la aventura de los yangüeses, caballero y escudero yacen malparados. Sancho pide a don Quijote un par de tragos del famoso bálsamo de Fierabrás, pero Don Quijote no lo tiene preparado. Sin embargo, la mera solicitud del bálsamo actúa como consuelo.

El primero que se resintió fue Sancho Panza; y, hallándose junto a su señor, con voz enferma y lastimada, dijo:

---

<sup>1010</sup> ROF CARBALLO, J. (1964), p. 66.

<sup>1011</sup> El psicoterapeuta Jerome Frank destacó el valor esencial en toda psicoterapia de la presencia de «una intensa, y emocionalmente cargada, relación de confianza entre la persona que ayuda y la ayudada», FRANK, J.D. (1971). Sobre el valor psicoterapéutico del “estar-ahí”, véase LEAR, J. (1993), p. 31.

—¡Señor don Quijote! ¡Ah, señor don Quijote!

—¿Qué quieres, Sancho hermano? —respondió don Quijote con el mismo tono afeminado y doliente que Sancho.

—Querría, si fuese posible —respondió Sancho Panza—, que vuestra merced me diese dos tragos de aquella bebida del feo Blas, si es que la tiene vuestra merced ahí a mano. Quizá será de provecho para los quebrantamientos de huesos como lo es para las heridas.

—Pues, a tenerla yo aquí, desgraciado yo, ¿qué nos faltaba? —respondió don Quijote—. Mas yo te juro, Sancho Panza, a fe de caballero andante, que antes que pasen dos días, si la fortuna no ordena otra cosa, la tengo de tener en mi poder, o mal me han de andar las manos [**DQ, I, cap. 15, p. 175-176**].

El diálogo les distrae de los dolores físicos y de los malestares emocionales. Después del revés sufrido en la aventura de los yangüeses, don Quijote se siente afrentado, herido en su amor propio.

—Y si no fuese porque imagino..., ¿qué digo imagino?, sé muy cierto, que todas estas incomodidades son muy anejas al ejercicio de las armas, aquí me dejaría morir de puro enojo [**DQ, I, cap. 15, p. 178**].

Sancho, con profunda intuición terapéutica, pregunta a don Quijote sobre los avatares de la vida caballeresca.

—Señor, ya que estas desgracias son de la cosecha de la caballería, dígame vuestra merced si suceden muy a menudo, o si tienen sus tiempos limitados en que acaecen; porque me parece a mí que a dos cosechas quedaremos inútiles para la tercera, si Dios, por su infinita misericordia, no nos socorre [**DQ, I, cap. 15, p. 178**].

Esta pregunta refuerza a don Quijote y nutre su apaleada valía. El caballero se recrea en detalles y expone un argumento que salvaguarda su honor.

—Sábetete, amigo Sancho —respondió don Quijote—, que la vida de los caballeros andantes está sujeta a mil peligros y desventuras; y, ni más ni menos, está en potencia propincua de ser los caballeros andantes reyes y emperadores, como lo ha mostrado la experiencia en muchos y diversos caballeros, de cuyas historias yo tengo entera noticia. Y pudiérate contar agora, si el dolor me diera lugar, de algunos que, sólo por el valor de su brazo, han subido a los altos grados que he contado; y estos mismos se vieron antes y después en diversas calamidades y miserias. Porque el valeroso Amadís de Gaula se vio en poder de su mortal enemigo Arcaláus el encantador, de quien

se tiene por averiguado que le dio, teniéndole preso, más de docientos azotes con las riendas de su caballo, atado a una columna de un patio. Y aun hay un autor secreto, y de no poco crédito, que dice que, habiendo cogido al Caballero del Febo con una cierta trampa que se le hundió debajo de los pies, en un cierto castillo, y al caer, se halló en una honda sima debajo de tierra, atado de pies y manos, y allí le echaron una destas que llaman melecinas, de agua de nieve y arena, de lo que llegó muy al cabo; y si no fuera socorrido en aquella gran cuita de un sabio grande amigo suyo, lo pasara muy mal el pobre caballero. Ansí que, bien puedo yo pasar entre tanta buena gente; que mayores afrentas son las que éstos pasaron, que no las que ahora nosotros pasamos. Porque quiero hacerte sabidor, Sancho, que no afrentan las heridas que se dan con los instrumentos que acaso se hallan en las manos; y esto está en la ley del duelo, escrito por palabras expresas: que si el zapatero da a otro con la horma que tiene en la mano, puesto que verdaderamente es de palo, no por eso se dirá que queda apaleado aquel a quien dio con ella. Digo esto porque no pienses que, puesto que quedamos desta pendencia molidos, quedamos afrentados; porque las armas que aquellos hombres traían, con que nos machacaron, no eran otras que sus estacas, y ninguno dellos, a lo que se me acuerda, tenía estoque, espada ni puñal [**DQ, I, cap. 15, p. 178-179**].

Unos pasos más adelante, la valía del caballero sufre otro duro contratiempo en la aventura de los batanes, en la que don Quijote muestra una actitud cobarde (véase **DQ, I, cap. 20, p. 226-243**). Terminada esta aventura queda un regusto de amargura en el lector contemporáneo, no sin cierta sonrisa burlona, tal vez heredera de una lectura más próxima al gusto del Siglo de Oro.

Sancho y don Quijote retoman el camino y enseguida se topan con la siguiente aventura. El caballero descubre, entre los utensilios de un barbero que se cruza con ellos, el famoso yelmo de Mambrino. Yelmo que el barbero, y aun Sancho, consideran bacía. Don Quijote porfía en su certeza de que se trata del yelmo de Mambrino y se lo arrebató al incauto barbero en desigual batalla. Después de esta aventura, don Quijote y Sancho mantienen un amigable y precioso diálogo que termina en un almuerzo a orillas del mismo arroyo de los batanes y que permite eliminar «la cólera, y aun la malenconía» [**DQ, I, cap. 21, p. 249**] que arrastraban desde la noche anterior.

—¿De qué te ríes, Sancho? —dijo don Quijote.

—Ríome —respondió él— de considerar la gran cabeza que tenía el pagano dueño deste almete, que no semeja sino una bacía de barbero pintiparada.

—¿Sabes qué imagino, Sancho? Que esta famosa pieza deste encantado yelmo, por algún extraño accidente, debió de venir a manos de quien no supo conocer ni estimar su valor, y, sin saber lo que hacía, viéndola de oro purísimo, debió de fundir la otra mitad para aprovecharse del precio, y de la otra mitad hizo ésta, que parece bacía de barbero, como tú dices. Pero, sea lo que fuere; que para mí que la conozco no hace al caso su trasmutación; que yo la aderezaré en el primer lugar donde haya herrero, y de suerte que no le haga ventaja, ni aun le llegue, la que hizo y forjó el dios de las herrerías para el dios de las batallas; y, en este entretanto, la traeré como pudiere, que más vale algo que no nada; cuanto más, que bien será bastante para defenderme de alguna pedrada.

—Eso será —dijo Sancho— si no se tira con honda, como se tiraron en la pelea de los dos ejércitos, cuando le santiguaron a vuestra merced las muelas y le rompieron el alcuza donde venía aquel benditísimo brebaje que me hizo vomitar las asaduras.

—No me da mucha pena el haberle perdido, que ya sabes tú, Sancho —dijo don Quijote—, que yo tengo la receta en la memoria.

—También la tengo yo —respondió Sancho—, pero si yo le hiciere ni le probare más en mi vida, aquí sea mi hora. Cuanto más, que no pienso ponerme en ocasión de haberle menester, porque pienso guardarme con todos mis cinco sentidos de ser ferido ni de ferir a nadie. De lo del ser otra vez manteado, no digo nada, que semejantes desgracias mal se pueden prevenir, y si vienen, no hay que hacer otra cosa sino encoger los hombros, detener el aliento, cerrar los ojos y dejarse ir por donde la suerte y la manta nos llevare.

—Mal cristiano eres, Sancho —dijo, oyendo esto, don Quijote—, porque nunca olvidas la injuria que una vez te han hecho; pues sábetelo que es de pechos nobles y generosos no hacer caso de niñerías. ¿Qué pie sacaste cojo, qué costilla quebrada, qué cabeza rota, para que no se te olvide aquella burla? Que, bien apurada la cosa, burla fue y pasatiempo; que, a no entenderlo yo así, ya yo hubiera vuelto allá y hubiera hecho en tu venganza más daño que el que hicieron los griegos por la robada Elena. La cual, si fuera en este tiempo, o mi Dulcinea fuera en aquél, pudiera estar segura que no tuviera tanta fama de hermosa como tiene.

Y aquí dio un suspiro, y le puso en las nubes. Y dijo Sancho:

—Pase por burlas, pues la venganza no puede pasar en veras; pero yo sé de qué calidad fueron las veras y las burlas, y sé también que no se me caerán de la memoria, como nunca se quitarán de las espaldas. Pero, dejando esto

aparte, dígame vuestra merced qué haremos deste caballo rucio rodado, que parece asno pardo, que dejó aquí desamparado aquel Martino que vuestra merced derribó; que, según él puso los pies en polvorosa y cogió las de Villadiego, no lleva pergenio de volver por él jamás; y ¡para mis barbas, si no es bueno el rucio!

—Nunca yo acostumbro —dijo don Quijote— despojar a los que venzo, ni es uso de caballería quitarles los caballos y dejarlos a pie, si ya no fuese que el vencedor hubiese perdido en la pendencia el suyo; que, en tal caso, lícito es tomar el del vencido, como ganado en guerra lícita. Así que, Sancho, deja ese caballo, o asno, o lo que tú quisieres que sea, que, como su dueño nos vea alongados de aquí, volverá por él.

—Dios sabe si quisiera llevarle —replicó Sancho—, o, por lo menos, trocalle con este mío, que no me parece tan bueno. Verdaderamente que son estrechas las leyes de caballería, pues no se estienden a dejar trocar un asno por otro; y querría saber si podría trocar los aparejos siquiera.

—En eso no estoy muy cierto —respondió don Quijote—; y, en caso de duda, hasta estar mejor informado, digo que los trueques, si es que tienes dellos necesidad extrema.

—Tan extrema es —respondió Sancho— que si fueran para mi misma persona, no los hubiera menester más.

Y luego, habilitado con aquella licencia, hizo mutatio caparum y puso su jumento a las mil lindezas, dejándole mejorado en tercio y quinto.

Hecho esto, almorzaron de las sobras del real que del acémila despojaron, bebieron del agua del arroyo de los batanes, sin volver la cara a mirallos: tal era el aborrecimiento que les tenían por el miedo en que les habían puesto.

Cortada, pues, la cólera, y aun la malenconía, subieron a caballo, y, sin tomar determinado camino, por ser muy de caballeros andantes el no tomar ninguno cierto, se pusieron a caminar por donde la voluntad de Rocinante quiso, que se llevaba tras sí la de su amo, y aun la del asno, que siempre le seguía por dondequiera que guiaba, en buen amor y compañía [**DQ, I, cap. 21, p. 246-249**].

Terminado el almuerzo, y puesto el rumbo en manos de Rocinante, don Quijote y Sancho continúan con el diálogo. Podemos imaginar que la conversación no se detuvo durante la comida. En todo caso, el diálogo es ágil, jugoso, y conforma la amistad que se está forjando entre el caballero y el escudero.



—Pues, como eso sea —respondió Sancho—, no hay sino encomendarnos a Dios, y dejar correr la suerte por donde mejor lo encaminare.

—Hágalo Dios —respondió don Quijote— como yo deseo y tú, Sancho, has menester; y ruin sea quien por ruin se tiene.

—Sea par Dios —dijo Sancho—, que yo cristiano viejo soy, y para ser conde esto me basta.

—Y aun te sobra —dijo don Quijote—; y cuando no lo fueras, no hacía nada al caso, porque, siendo yo el rey, bien te puedo dar nobleza, sin que la compres ni me sirvas con nada. Porque, en haciéndote conde, cádate ahí caballero, y digan lo que dijeren; que a buena fe que te han de llamar señoría, mal que les pese.

—Y ¡montas que no sabría yo autorizar el litado! —dijo Sancho.

—Dictado has de decir, que no litado —dijo su amo.

—Sea así —respondió Sancho Panza—. Digo que le sabría bien acomodar, porque, por vida mía, que un tiempo fui muñidor de una cofradía, y que me asentaba tan bien la ropa de muñidor, que decían todos que tenía presencia para poder ser prioste de la mesma cofradía. Pues, ¿qué será cuando me ponga un ropón ducal a cuestras, o me vista de oro y de perlas, a uso de conde extranjero? Para mí tengo que me han de venir a ver de cien leguas.

—Bien parecerás —dijo don Quijote—, pero será menester que te rapas las barbas a menudo; que, según las tienes de espesas, aborrascadas y mal puestas, si no te las rapas a navaja, cada dos días por lo menos, a tiro de escopeta se echará de ver lo que eres.

—¿Qué hay más —dijo Sancho—, sino tomar un barbero y tenelle asalariado en casa? Y aun, si fuere menester, le haré que ande tras mí, como caballerizo de grande.

—Pues, ¿cómo sabes tú —preguntó don Quijote— que los grandes llevan detrás de sí a sus caballerizos?

—Yo se lo diré —respondió Sancho—: los años pasados estuve un mes en la corte, y allí vi que, paseándose un señor muy pequeño, que decían que era muy grande, un hombre le seguía a caballo a todas las vueltas que daba, que no parecía sino que era su rabo. Pregunté que cómo aquel hombre no se juntaba con el otro, sino que siempre andaba tras dél. Respondiéronme que era su caballerizo y que era uso de los grandes llevar tras sí a los tales. Desde entonces lo sé tan bien que nunca se me ha olvidado.

—Digo que tienes razón —dijo don Quijote—, y que así puedes tú llevar a tu barbero; que los usos no vinieron todos juntos, ni se inventaron a una, y puedes ser tú el primero conde que lleve tras sí su barbero; y aun es de más confianza el hacer la barba que ensillar un caballo.

—Quédese eso del barbero a mi cargo —dijo Sancho—, y al de vuestra merced se quede el procurar venir a ser rey y el hacerme conde.

—Así será —respondió don Quijote [*DQ, I, cap. 21, p. 255-257*].

### 2.3.2. Locura y rechazo del diálogo

Sin embargo, en momentos de excitación delirante, don Quijote no acepta el diálogo, sino que rechaza las palabras de Sancho y emprende la acción. «Fementida canalla —dijo don Quijote. Y, sin esperar más respuesta, picó a Rocinante y, la lanza baja, arremetió contra el primero fraile» [*DQ, I, cap. 8, p. 109*]. La locura caballeresca ensimisma a don Quijote y le retira del contacto con otras personas. Por ello, en estos momentos renuncia al diálogo y queda abstraído en sus delirios.

—Señor, encomiendo al diablo hombre, ni gigante, ni caballero de cuantos vuestra merced dice parece por todo esto; a lo menos, yo no los veo; quizá todo debe ser encantamento, como las fantasmas de anoche.

—¿Cómo dices eso? —respondió don Quijote—. ¿No oyes el relinchar de los caballos, el tocar de los clarines, el ruido de los atambores?

—No oigo otra cosa —respondió Sancho— sino muchos balidos de ovejas y carneros.

Y así era la verdad, porque ya llegaban cerca los dos rebaños.

—El miedo que tienes —dijo don Quijote— te hace, Sancho, que ni veas ni oyas a derechas; porque uno de los efectos del miedo es turbar los sentidos y hacer que las cosas no parezcan lo que son; y si es que tanto temes, retírate a una parte y déjame solo, que solo basto a dar la victoria a la parte a quien yo diere mi ayuda.

Y, diciendo esto, puso las espuelas a Rocinante, y, puesta la lanza en el ristre, bajó de la costezuela como un rayo. Dióle voces Sancho, diciéndole:

—¡Vuélvase vuestra merced, señor don Quijote, que voto a Dios que son carneros y ovejas las que va a embestir! ¡Vuélvase, desdichado del padre que me engendró! ¿Qué locura es ésta? Mire que no hay gigante ni caballero

alguno, ni gatos, ni armas, ni escudos partidos ni enteros, ni veros azules ni endiablados. ¿Qué es lo que hace? ¡Pecador soy yo a Dios!

Ni por ésas volvió don Quijote; antes, en altas voces, iba diciendo:

—¡Ea, caballeros, los que seguís y militáis debajo de las banderas del valeroso emperador Pentapolín del Arremangado Brazo, seguidme todos: veréis cuán fácilmente le doy venganza de su enemigo Alefanfarón de la Trapobana! [DQ, I, cap. 18, p. 211].

Con el paso de los capítulos y las nuevas aventuras, don Quijote se muestra cada vez menos obstinado y más dialogante, dando cuenta del efecto de la acción psicoterapéutica.

### 2.3.3. El diálogo Socrático en el Quijote

La relación cardinal entre la ironía y la psicoterapia se remonta a los diálogos socráticos de Platón. La lectura bajtiana de la ironía en el marco del dialoguismo asume la existencia de un puente entre las obras clásicas y la novela renacentista. Cervantes, heredero de la tradición socrática, recoge el valor psicoterapéutico de la ironía y presenta ejemplos de diálogos de profunda inspiración socrática.

Sancho Panza se nos presenta como el depositario de la sabiduría popular. Viaja con un inacabable repertorio de refranes y, frente a los disparates quijotescos, esgrime la voz de la cordura y la prudencia. De alguna manera, Sancho Panza ejerce la función del coro popular en la antigua tragedia griega. Sin embargo, la convivencia con don Quijote y el devenir de las aventuras otorgan a Sancho una sabiduría depurada, de profunda inspiración socrática, hasta el punto de que llega a emplear el socrático *elenchus* o método de la *mayéutica*.<sup>1012</sup>

—Todo lo que vuestra merced hasta aquí me ha dicho —dijo Sancho— lo he entendido muy bien, pero, con todo eso, querría que vuestra merced me sorbiese una duda que ahora en este punto me ha venido a la memoria.

—Asolviese quieres decir, Sancho —dijo don Quijote—. Di en buen hora, que yo responderé lo que supiere.

—Dígame, señor —prosiguió Sancho—: esos Julios o Agostos, y todos esos caballeros hazañosos que ha dicho, que ya son muertos, ¿dónde están ahora?

---

<sup>1012</sup> «La andadura del escudero por el mundo le abre las puertas de la sabiduría intuitiva y del razonamiento socrático», afirma el psiquiatra Alonso Fernández, ALONSO-FERNÁNDEZ, F, (2005), p. 10.

—Los gentiles —respondió don Quijote— sin duda están en el infierno; los cristianos, si fueron buenos cristianos, o están en el purgatorio o en el cielo.

—Está bien —dijo Sancho—, pero sepamos ahora: esas sepulturas donde están los cuerpos de esos señorazos, ¿tienen delante de sí lámparas de plata, o están adornadas las paredes de sus capillas de muletas, de mortajas, de cabelleras, de piernas y de ojos de cera? Y si de esto no, ¿de qué están adornadas?

A lo que respondió don Quijote:

—Los sepulcros de los gentiles fueron por la mayor parte suntuosos templos: las cenizas del cuerpo de Julio César se pusieron sobre una pirámide de piedra de desmesurada grandeza, a quien hoy llaman en Roma La aguja de San Pedro; al emperador Adriano le sirvió de sepultura un castillo tan grande como una buena aldea, a quien llamaron Moles Hadriani, que ahora es el castillo de Santángel en Roma; la reina Artemisa sepultó a su marido Mausoleo en un sepulcro que se tuvo por una de las siete maravillas del mundo; pero ninguna de estas sepulturas ni otras muchas que tuvieron los gentiles se adornaron con mortajas ni con otras ofrendas y señales que mostrasen ser santos los que en ellas estaban sepultados.

—A eso voy —replicó Sancho—. Y dígame ahora: ¿cuál es más: resucitar a un muerto, o matar a un gigante?

—La respuesta está en la mano —respondió don Quijote—: más es resucitar a un muerto.

—Cogido le tengo —dijo Sancho—: luego la fama del que resucita muertos, da vista a los ciegos, endereza los cojos y da salud a los enfermos, y delante de sus sepulturas arden lámparas, y están llenas sus capillas de gentes devotas que de rodillas adoran sus reliquias, mejor fama será, para este y para el otro siglo, que la que dejaron y dejaren cuantos emperadores gentiles y caballeros andantes ha habido en el mundo.

—También confieso esa verdad —respondió don Quijote.

—Pues esta fama, estas gracias, estas prerrogativas, como llaman a esto —respondió Sancho—, tienen los cuerpos y las reliquias de los santos que, con aprobación y licencia de nuestra santa madre Iglesia, tienen lámparas, velas, mortajas, muletas, pinturas, cabelleras, ojos, piernas, con que aumentan la devoción y engrandecen su cristiana fama. Los cuerpos de los santos o sus reliquias llevan los reyes sobre sus hombros, besan los pedazos de sus

huesos, adornan y enriquecen con ellos sus oratorios y sus más preciados altares...

—¿Qué quieres que infiera, Sancho, de todo lo que has dicho? —dijo don Quijote.

—Quiero decir —dijo Sancho— que nos demos a ser santos, y alcanzaremos más brevemente la buena fama que pretendemos; y advierta, señor, que ayer o antes de ayer que, según ha poco se puede decir de esta manera, canonizaron o beatificaron dos frailecitos descalzos, cuyas cadenas de hierro con que ceñían y atormentaban sus cuerpos se tiene ahora a gran ventura el besarlas y tocarlas, y están en más veneración que está, según dije, la espada de Roldán en la armería del rey, nuestro señor, que Dios guarde. Así que, señor mío, más vale ser humilde frailecito, de cualquier orden que sea, que valiente y andante caballero; mas alcanzan con Dios dos docenas de disciplinas que dos mil lanzadas, ora las den a gigantes, ora a vestiglos o a endrigos.

—Todo eso es así —respondió don Quijote—, pero no todos podemos ser frailes, y muchos son los caminos por donde lleva Dios a los suyos al cielo: religión es la caballería; caballeros santos hay en la gloria.

—Sí —respondió Sancho—, pero yo he oído decir que hay más frailes en el cielo que caballeros andantes.

—Eso es —respondió don Quijote— porque es mayor el número de los religiosos que el de los caballeros.

—Muchos son los andantes —dijo Sancho.

—Muchos —respondió don Quijote—, pero pocos los que merecen nombre de caballeros [*DQ*, II, cap. 8, p. 754-757].

La presencia del diálogo socrático en el *Quijote* revela la influencia del pensamiento clásico de Platón en la novela cervantina. Platón, el racionalizador de ensalmos, el poeta —que lo era, pese a sus impropiedades contra los poetas— que transformó la *epodé* mágica en *epodé* psicológica,<sup>1013</sup> el pensador que dio voz al Sócrates psicoterapeuta —*mutatis mutandi*—, insufla e ilumina el espíritu psicoterapéutico que recorre las páginas del *Quijote*. Y, de fondo, aparece un valor antiguo, clásico, de vivo sabor socrático: la importancia del conocimiento de uno mismo.

---

<sup>1013</sup> Véase el capítulo “1.2.5. La racionalización platónica del ensalmo (*epodé*)”.

«Has de poner los ojos en quien eres, procurando conocerte a ti mismo, que es el más difícil conocimiento que puede imaginarse» [**DQ, II, cap. 42, p. 1059**], aconseja don Quijote a Sancho cuando éste se dispone a asumir el cargo de gobernador de la Ínsula Barataria. La enseñanza clásica de Sócrates, la semilla de la acción curativa del diálogo, recorre los cauces subterráneos desde la Grecia clásica hasta la llanura manchega que pisan Sancho y don Quijote.

### 2.3.4. El argumento de realidad en el *Quijote*: contradecir y conceder el delirio

El diálogo con el sujeto delirante toca en algún momento el asunto del delirio. Don Quijote «fuera de las simplicidades que [...] dice tocantes a su locura, si le tratan de otras cosas [explica el cura], discurre con bonísimas razones y muestra tener un entendimiento claro y apacible en todo. De manera que, como no le toquen en sus caballerías, no habrá nadie que le juzgue sino por de muy buen entendimiento» [**DQ, I, cap. 30, p. 390**]. El problema aparece cuando le tocan «sus caballerías», es decir, cuando se habla del delirio.

¿Qué hacer en este caso? Sigmund Freud, en su trabajo sobre el delirio y los sueños en la *Gradiva*, defiende que, en un primer momento, no se debe contradecir el delirio.

Si la muchacha en cuya figura ha encarnado Hanold a su Gradiva se adapta tan de buen grado al delirio del joven arqueólogo —afirma Freud— es, probablemente, para librarle de él. No existe otro camino para ello, y la contradicción alejaría esta única posibilidad de cura. El mismo tratamiento médico de tal dolencia psíquica no tendría tampoco más remedio que situarse, al principio, en el plano de la fantástica construcción mental del sujeto.<sup>1014</sup>

El médico y psicoanalista Paul Federn (1871-1950) es partidario de la misma actitud: «Durante el trabajo analítico, el psicoanalista primero comparte y acepta las falsificaciones psicóticas del paciente, sus dolores y temores. Cuando esté seguro de que el paciente se siente comprendido, el analista presentará la realidad verdadera, en contraposición con las falsificaciones».<sup>1015</sup>

<sup>1014</sup> FREUD, S. (1981), vol. 2, p. 1294 [XXXIII, El delirio y los sueños en la 'Gradiva', de W. Jensen].

<sup>1015</sup> ALANEN, Y.O. (2008), p. 61-62.

El *Quijote* no es ajeno a esta cuestión. Al regresar de la primera salida, don Quijote «estuvo sosegado» y en estos días «el cura algunas veces le contradecía y otras concedía, porque si no guardaba este artificio, no había poder averiguarse con él» [*DQ*, I, cap. 7, p. 99].

No quisieron las dos replicarle más, porque vieron que se le encendía la cólera. Es, pues, el caso que él estuvo quince días en casa muy sosegado, sin dar muestras de querer segundar sus primeros devaneos, en los cuales días pasó graciosísimos cuentos con sus dos compadres el cura y el barbero, sobre que él decía que la cosa de que más necesidad tenía el mundo era de caballeros andantes y de que en él se resucitase la caballería andantesca. El cura algunas veces le contradecía y otras concedía, porque si no guardaba este artificio, no había poder averiguarse con él [*DQ*, I, cap. 7, p. 99].

El equilibrio que mantiene el cura entre conceder y contradecir el delirio permite el dificultoso avance del diálogo con don Quijote. Aquí Sancho demuestra poseer una penetrante sabiduría. Ciertamente es que en los primeros compases de la obra Sancho se enfrenta abiertamente con don Quijote en lo tocante a sus caballerías.

—¿Qué gigantes? —dijo Sancho Panza.

—Aquellos que allí ves —respondió su amo— de los brazos largos, que los suelen tener algunos de casi dos leguas.

—Mire vuestra merced —respondió Sancho— que aquellos que allí se parecen no son gigantes, sino molinos de viento, y lo que en ellos parecen brazos son las aspas, que, volteadas del viento, hacen andar la piedra del molino [*DQ*, I, cap. 8, p. 103].

Sin embargo, con el paso de las aventuras Sancho adopta una posición intermedia, fruto, en parte, de su fidelidad por don Quijote y de la deseada creencia en los beneficios de su vida escuderil. El capítulo “2.7. Ironía y alternativa de realidad como recursos psicoterapéuticos en el *Quijote*: a propósito de la carta de don Quijote a Dulcinea” profundiza en el valor psicoterapéutico del diálogo entre Sancho y don Quijote a propósito de la supuesta entrega de la carta a Dulcinea. En este diálogo, Sancho logra la casi imposible conquista de conceder con el delirio sin dejar de ser fiel a la realidad. En “2.7. Ironía y alternativa de realidad...” definiendo que la hipótesis de que Sancho permite el verdadero inicio del cambio en don Quijote.

Unos capítulos más adelante, el cura, el barbero y otros amigos engañan a don Quijote y le encierran en una jaula sobre una carreta de bueyes haciéndole creer que va encantado —véase el capítulo “2.5.4. Don Quijote encantado y enjaulado”.

Pretenden trasladar así al caballero a su aldea con intención de curarle de su locura. Sancho, que no participa en el engaño, pero es testigo del mismo, intenta convencer a don Quijote de que no va encantado sino preso en la jaula. «Verá cómo no va encantado, sino trastornado el juicio», afirma Sancho [DQ, I, cap. 47, p. 610]. Sin embargo, don Quijote, prefiere la versión del encantamiento, pues preserva mejor su dignidad como caballero andante.

Bien podrá ser que parezca que son ellos mismos [replica don Quijote]; pero que lo sean realmente y en efeto, eso no lo creas en ninguna manera [DQ, I, cap. 47, p. 610].

—¡Válame Nuestra Señora! —respondió Sancho, dando una gran voz—. Y ¿es posible que sea vuestra merced tan duro de cerebro, y tan falto de meollo, que no eche de ver que es pura verdad la que le digo, y que en esta su prisión y desgracia tiene más parte la malicia que el encanto? Pero, pues así es, yo le quiero probar evidentemente como no va encantado. Si no, dígame, así Dios le saque desta tormenta, y así se vea en los brazos de mi señora Dulcinea cuando menos se piense... [DQ, I, cap. 47, p. 611].

Sancho insiste en el empeño de demostrar con argumentos racionales que don Quijote no va encantado. Se trata de un verdadero diálogo de inspiración socrática. Sancho adopta ahora el papel de un Sócrates incómodo que pretende desenterrar la verdad. Don Quijote se deja hacer porque adivina la buena intención de Sancho.

—Acaba de conjurarme —dijo don Quijote—, y pregunta lo que quisieres; que ya te he dicho que te responderé con toda puntualidad [DQ, I, cap. 47, p. 611].

[...]

—Digo que yo estoy seguro de la bondad y verdad de mi amo; y así, porque hace al caso a nuestro cuento, pregunto, hablando con acatamiento, si acaso después que vuestra merced va enjaulado y, a su parecer, encantado en esta jaula, le ha venido gana y voluntad de hacer aguas mayores o menores, como suele decirse.

—No entiendo eso de hacer aguas, Sancho; aclárate más, si quieres que te responda derechamente.

—¿Es posible que no entiende vuestra merced de hacer aguas menores o mayores? Pues en la escuela destetan a los muchachos con ello. Pues sepa que quiero decir si le ha venido gana de hacer lo que no se escusa.

—¡Ya, ya te entiendo, Sancho! Y muchas veces; y aun agora la tengo. ¡Sácame deste peligro, que no anda todo limpio! [DQ, I, cap. 47, p. 611-612].



Don Quijote, sin dar su brazo a torcer, parece intuir la verdad que esconden las palabras de Sancho quien demuestra un exquisito tacto en cuidar la dignidad de su amo.

—¡Ah —dijo Sancho—; cogido le tengo! Esto es lo que yo deseaba saber, como al alma y como a la vida. Venga acá, señor: ¿podría negar lo que comúnmente suele decirse por ahí cuando una persona está de mala voluntad: "No sé qué tiene fulano, que ni come, ni bebe, ni duerme, ni responde a propósito a lo que le preguntan, que no parece sino que está encantado"? De donde se viene a sacar que los que no comen, ni beben, ni duermen, ni hacen las obras naturales que yo digo, estos tales están encantados; pero no aquellos que tienen la gana que vuestra merced tiene y que bebe cuando se lo dan, y come cuando lo tiene, y responde a todo aquello que le preguntan.

—Verdad dices, Sancho —respondió don Quijote—, pero ya te he dicho que hay muchas maneras de encantamientos, y podría ser que con el tiempo se hubiesen mudado de unos en otros, y que agora se use que los encantados hagan todo lo que yo hago, aunque antes no lo hacían [**DQ, I, cap. 48, p. 612**].

Don Quijote no puede renunciar al encantamiento que, en última instancia le salva: «Yo sé y tengo para mí que voy encantado, y esto me basta para la seguridad de mi conciencia; que la formaría muy grande si yo pensase que no estaba encantado y me dejase estar en esta jaula, perezoso y cobarde» [**DQ, I, cap. 48, p. 613**]. Sin embargo, Sancho no desiste y se saca de la manga una carta de tahúr: afirma que don Quijote no está encantado, pero, al mismo tiempo, le asegura en su condición de caballero andante.

—Pues, con todo eso —replicó Sancho—, digo que, para mayor abundancia y satisfacción, sería bien que vuestra merced probase a salir desta cárcel, que yo me obligo con todo mi poder a facilitarlo, y aun a sacarle della, y probase de nuevo a subir sobre su buen Rocinante, que también parece que va encantado, según va de malencólico y triste; y, hecho esto, probásemos otra vez la suerte de buscar más aventuras; y si no nos sucediese bien, tiempo nos queda para volvernos a la jaula, en la cual prometo, a ley de buen y leal escudero, de encerrarme juntamente con vuestra merced, si acaso fuere vuestra merced tan desdichado, o yo tan simple, que no acierte a salir con lo que digo.

Frente a esto don Quijote no puede sino seguir la jugada, advirtiéndole a Sancho de su error, pero aceptando la oferta del escudero de intentar escapar.

—Yo soy contento de hacer lo que dices, Sancho hermano —replicó don Quijote—; y cuando tú veas coyuntura de poner en obra mi libertad, yo te

obedeceré en todo y por todo; pero tú, Sancho, verás como te engañas en el conocimiento de mi desgracia [**DQ, I, cap. 48, p. 613**].

Este diálogo de don Quijote y Sancho, de viva inspiración socrática, muestra el elegante equilibrio que mantiene Sancho entre la contradicción y la concesión del delirio. Uno se pregunta cuánto más de lo confesado —y aún de lo confesable— debe Freud a Cervantes.

## 2.4. LA FUNCIÓN TERAPÉUTICA DEL RELATO EN EL QUIJOTE

El relato de una historia, de un cuento o de una aventura reconforta tanto a quienes lo escuchan como a los que lo pronuncian. El *Quijote* es pródigo en relatos de vivo valor terapéutico. A los personajes del *Quijote* les encanta contar y escuchar sus vidas. Es algo que está en la raíz de la literatura cervantina. «Prosiga vuestra merced, señor don Quijote, que le escucho con el mayor gusto del mundo» [*DQ*, II, cap. 23, p. 895], ruega el primo del licenciado en las bodas de Camacho, deseoso de escuchar el relato de don Quijote sobre su aventura en la Cueva de Montesinos.

El mecanismo de la acción psicoterapéutica del relato remeda al de la tragedia clásica.<sup>1016</sup> Aristóteles llamó la atención sobre la función catártica, en el sentido terapéutico, de la tragedia. La tragedia es curativa porque suscita en el espectador sentimientos de temor y compasión que, por un mecanismo de corte homeopático, le liberan de estas mismas pasiones, produciendo en el alma un alivio acompañado de placer.<sup>1017</sup>

La acción homeopática, habitual en el pensamiento arcaico griego, está sustentada por dos principios: *lo semejante ayuda a lo semejante* y *lo semejante libera de lo semejante*. De hecho, la doctrina homeopática —y su reverso especular, la *antipatía*— fue empleada con frecuencia por la medicina hipocrática: «los contrarios son los remedios de los contrarios», enseña el autor del hipocrático *De flatibus*.<sup>1018</sup> Sin embargo, la catarsis trágica exige que el espectador viva *trágicamente* la obra. Es decir, que viva la tragedia del héroe y se identifique con su lugar en el mundo y con su destino. La identificación trágica, una vez resuelta mediante la *anagnórisis* o reconocimiento, permite la purgación de las pasiones, la purificación, la *khátarsis*.

Podemos situar los orígenes de la lectura de la *khátarsis* como purgación del alma, en el sentido médico de la expresión, en los trabajos de Jacob Bernays, tío político de Sigmund Freud. Esta interpretación de la *khátarsis* está relacionada con la acción curativa de la palabra. De esta manera, «si *Edipo Rey* —como paradigma de la tragedia— nos conmueve tanto como perturbaba a los ciudadanos de Atenas no es,

<sup>1016</sup> El capítulo “1.2.7. La catarsis como remedio psicoterapéutico” profundiza en este asunto.

<sup>1017</sup> Pedro Laín apunta que «un temor como el que la tragedia suscita debe ir acompañado de aflicción compasiva», LAÍN ENTRALGO, P. (2005), p. 212. Sobre el temor, véase ARISTÓTELES (1999), p. 333 [*Retórica*, II, 1382a, 21-25]. Sobre la compasión, véase ARISTÓTELES (1999), p. 353 [*Retórica*, II, 1385b, 13-19].

<sup>1018</sup> La cita ha sido tomada de LAÍN ENTRALGO, P. (1943), p. 16. Jan Ehrenwald relaciona este mecanismo homeopático con la ley mágica de la semejanza, EHRENWALD, J. (1976), p. 66-67.

como se creía hasta entonces [hasta la aparición de Freud y el psicoanálisis], porque encarnaba una tragedia fatalista, que opone la omnipotencia divina a la pobre voluntad de los hombres, sino porque el destino de Edipo es, en cierta forma, el nuestro, porque llevamos en nosotros la misma maldición que el oráculo pronunció contra él».<sup>1019</sup>

El valor terapéutico de la tragedia radica también en su poder para conseguir que el espectador entre en contacto con sus emociones y adquiera así la *ilusión de cuidar*. De este modo, los espectadores salen del teatro seguros de su capacidad de sentir, firmes en la convicción de que cada uno es capaz de cuidar a otro.<sup>1020</sup> Por otro lado, la tragedia distrae al espectador y le permite *vivir* otra realidad y dejar, de este modo, a un lado su malestar, sus preocupaciones.

### 2.4.1. La función del relato en el *Quijote*

Es noche oscura, sin luna, y don Quijote y Sancho se han adentrado en un bosquecillo. No conocen el lugar y buscan sitio para descansar. Escuchan un ruido de aguas y unos golpes mansos, rítmicos, «de manera que la soledad, el sitio, la oscuridad, el ruido del agua con el susurro de las hojas, todo causaba horror y espanto» [*DQ*, I, cap. 20, p. 227]. La oscuridad no les permite averiguar de qué se trata, pero don Quijote decide pasar allí la noche, en espera del amanecer y de una deseada aventura. En este momento de inquietud y desasosiego, «díjole don Quijote [a Sancho] que contase algún cuento para entretenerle, como se lo había prometido» [*DQ*, I, cap. 20, p. 231]. Pese al miedo, Sancho responde a la petición. «Yo me esforzaré a decir una historia que, si la acierto a contar y no me van a la mano —respondió Sancho—, es la mejor de las historias; y estéme vuestra merced atento, que ya comienzo. “Érase que se era, el bien que viniere para todos sea, y el mal, para quien lo fuere a buscar... “» [*DQ*, I, cap. 20, p. 231]. Y comienza así el relato del cuento absurdo del cabrero. Un relato que entretiene a caballero y escudero, y los distrae de su preocupación.

### 2.4.2. Hablar del mal consuela a quien lo padece

El *Quijote*, sobre todo la primera parte, está entretejido con los relatos de las historias de los distintos personajes que coinciden en el camino de don Quijote y

---

<sup>1019</sup> VERNANT, J-P. y VIDAL-NAQUET, P. (2002), vol. 1, p. 80.

<sup>1020</sup> BINSTOCK, W.A. (1973), p. 501.

Sancho. Aquellos dan cuenta de sus vidas, sus preocupaciones, sus esperanzas. Se cumple la máxima de Cipión, el perro del *Coloquio*: «mejor será gastar el tiempo en contar las propias que en procurar saber las vidas ajenas».<sup>1021</sup> Como un latido constante, una viva actitud psicoterapéutica atraviesa toda la novela: los relatos de los personajes afligidos se enmarcan en una intención de alivio y consuelo del malestar.

Contadnos vuestra buena o mala suerte [propone el cura a una desconsolada Dorotea]; que en nosotros juntos, o en cada uno, hallaréis quien os ayude a sentir vuestras desgracias [*DQ*, I, cap. 28, p. 350].

De hecho, la mera visión o el contacto con el dolor del prójimo invitan a preguntar por su causa, abriendo así la puerta de la mejora.

[Don Quijote] de puro molido y quebrantado, no se podía tener sobre el borrico, y de cuando en cuando daba unos suspiros que los ponía en el cielo; de modo que de nuevo obligó a que el labrador le preguntase le dijese qué mal sentía [*DQ*, I, cap. 5, p. 78].

Por otro lado, los enfermos de mal de amores, que tienden a menospreciar o desdeñar el valor curativo de la palabra, buscan y desean relatar su mal, y al hacerlo se sienten reconfortados. Así ocurre en los casos de Cardenio y Dorotea. El cautivo, pese al final feliz de su aventura, relata también su historia, a modo de cartarsis de las penurias vividas.<sup>1022</sup>

### 2.4.3. Importancia de la formación técnica en la curación por la palabra

El ensalmo de acción psicológica cumple una función terapéutica en la medida en que el sujeto doliente se siente comprendido por quien adopta el papel de psicoterapeuta. Si no hay comprensión, o si el enfermo no siente que la haya, de nada sirven las palabras de consuelo o la escucha terapéutica. Es decir, hablar del mal consuela a quien lo padece sólo en la medida en que se siente escuchado y comprendido.

---

<sup>1021</sup> CERVANTES, M. (1986a), p. 301 [El coloquio de los perros].

<sup>1022</sup> Cardenio relata sus penas en *DQ*, I, cap. 24, p. 286-295 y *DQ*, I, cap. 27, p. 333-345. Dorotea lo hace en *DQ*, I, cap. 28, p. 350-363. Las del cautivo están en *DQ*, I, cap. 39-40, p. 493-546.

Don Quijote no pasa esto por alto y así se lo hace saber a uno de los cuadrilleros que conduce el carro de bueyes en el que viaja enjaulado.<sup>1023</sup>

Oyó don Quijote la plática, y dijo:

—¿Por dicha vuestras mercedes, señores caballeros, son versados y perictos en esto de la caballería andante? Porque si lo son, comunicaré con ellos mis desgracias, y si no, no hay para qué me canse en decillas [...].

El canónigo, a lo que don Quijote dijo, respondió:

—En verdad, hermano, que sé más de libros de caballerías que de las Súmulas de Villalpando. Ansí que, si no está más que en esto, seguramente podéis comunicar conmigo lo que quisiéredes.

—A la mano de Dios —replicó don Quijote—. Pues así es, quiero, señor caballero, que sepades que yo voy encantado en esta jaula, por envidia y fraude de malos encantadores [*DQ*, I, cap. 47, p. 595].

Don Quijote accede a relatar sus pesares al canónigo porque éste tiene la formación adecuada para entenderle, en este caso, conocimiento sobre la caballería andante. Es decir, no concede igual valor a todos los oyentes, sino que exige que quien escuche sus preocupaciones sea capaz de entenderlo. Esta puntualización cobra una importancia especial porque pone sobre la mesa un asunto que hasta ahora se había pasado por alto: no todas las personas están preparadas para ofrecer ayuda psicoterapéutica en todas las circunstancias. Don Quijote solicita que el oyente sea versado en la caballería andante porque, de no serlo, «no hay para qué me canse» en contar lo que me sucede porque no me va a entender. Y, si no me entiende, ¿cómo va a ayudarme? ¿Qué consuelo puede ofrecerme alguien que no me comprende?

#### 2.4.4. La función psicoterapéutica de la lectura

El prólogo a la primera parte del *Quijote* relata el encuentro entre el autor y un amigo que le aconseja sobre la mejor manera de escribir el mismo prólogo.<sup>1024</sup> Y de todas las recomendaciones que el amigo ofrece al autor hay una especialmente valiosa para nosotros: «procurad también que, leyendo vuestra historia, el melancólico se mueva a risa, el risueño la acreciente, el simple no se enfade, el discreto se admire de la invención, el grave no la desprecie, ni el prudente deje de alabarla» [*DQ*, I,

---

<sup>1023</sup> Dedico el capítulo “2.5.4. Don Quijote encantado y enjaulado” al estudio de esta aventura.

<sup>1024</sup> En el prólogo el autor y su amigo hablan del propio prólogo, convirtiendo la obra en objeto de sí misma y sentando las bases de la novela moderna.

**prólogo, p. 19]**. Es decir, procurad que la lectura de la novela sirva de consuelo a quien sufra melancolía. Desde el principio, la lectura adquiere un valor curativo: ejerce una función psicoterapéutica.

Unos capítulos más adelante, el canónigo recuerda al cura que «el fin mejor que se pretende en los escritos [...] es enseñar y deleitar juntamente» [**DQ, I, cap. 47, p. 602**]. Y, poco después, don Quijote advierte al canónigo: «vuestra merced créame, y, como otra vez le he dicho, lea estos libros, y verá cómo le destierran la melancolía que tuviere, y le mejoran la condición, si acaso la tiene mala» [**DQ, I, cap. 50, p. 625**].

La función psicoterapéutica de la lectura está hermanada con la de la tragedia clásica. La lectura no deja de ser, en cierto modo, heredera de la representación escénica de las tragedias. Permite la identificación del lector con los personajes y la celebración de una suerte de catarsis purificadora o, al menos, de una vía temporal de evasión de la monda realidad; algo que, con delirante desmesura, le sucedió al hidalgo Alonso Quijano.<sup>1025</sup>

Por supuesto, el valor terapéutico de la lectura no solo está emparentado con el de la tragedia, sino con el de una modalidad mucho más poderosa y antigua: la tradición oral. En el *Quijote*, la tradición oral, en forma de la lectura de novelas o relato de aventuras en grupo, presenta un valor curativo, consolador.

—Harto reposo será para mí —dijo Dorotea— entretener el tiempo oyendo algún cuento, pues aún no tengo el espíritu tan sosegado que me conceda dormir cuando fuera razón [**DQ, I, cap. 32, p. 411**].

Don Quijote, en su demasía libresca, compara la escucha de un relato con la alimentación.

—Tú estás en lo cierto, Sancho —dijo don Quijote—: vete adonde quisieres, y come lo que pudieres; que yo ya estoy satisfecho, y sólo me falta dar al alma su refacción, como se la daré escuchando el cuento deste buen hombre.

—Así las daremos todos a las nuestras —dijo el canónigo [**DQ, I, cap. 50, p. 630**].

---

<sup>1025</sup> Sobre el valor terapéutico de la lectura, recomiendo consultar un hermoso y simpático librito: *Libroterapia*, de Miro Silvera, **SILVERA, M. (2007)**.

## 2.5. FICCIONES, ARTIFICIOS Y REPRESENTACIONES COMO REMEDIOS PSICOTERAPÉUTICOS EN EL *QUIJOTE*

El *Quijote* es un juego de artificios, una mascarada en la que las cosas no parecen lo que son ni son sólo lo que parecen. La viva afición teatral de Cervantes se filtra en la novela a través de representaciones y disfraces. La misma vida, explica don Quijote, consiste en una comedia.

—Dime: ¿no has visto tú representar alguna comedia adonde se introducen reyes, emperadores y pontífices, caballeros, damas y otros diversos personajes? Uno hace el rufián, otro el embustero, éste el mercader, aquél el soldado, otro el simple discreto, otro el enamorado simple; y, acabada la comedia y desnudándose de los vestidos de ella, quedan todos los recitantes iguales.

—Sí he visto —respondió Sancho.

—Pues lo mismo —dijo don Quijote— acontece en la comedia y trato de este mundo [*DQ*, II, cap. 12, p. 78].

Lo más interesante para nosotros es que muchas de las ficciones dentro de la ficción del *Quijote*, comedias en la gran comedia, tienen una declarada intención psicoterapéutica. El médico español Antonio Hernández Morejón fue el primero en destacar el valor psicoterapéutico de este tipo de intervenciones. «Las estrategia médico-moral de que se sirvió [Cervantes] para amansar el furor y audacia del caballero andante, sorprende y admira», expone Hernández Morejón.<sup>1026</sup> Como se aprecia, el autor es hijo del siglo XIX, el «siglo de la clínica», y se adscribe al tratamiento moral de la locura que pocos años antes postuló Philippe Pinel (1745-1826) y que en aquella época gozaba de plena vigencia.<sup>1027</sup>

Con respecto al mecanismo curativo de estas medidas de tratamiento moral, Hernández Morejón sostiene que reside en emplear lo semejante para curar lo semejante. De esta manera, contra la locura caballerescas, el cura, el barbero y el bachiller recurrieron al artificio caballeresco. Morejón da una vuelta de tuerca a su loa cervantina y afirma que «a quien sobre todos dio una lección práctica más de dos

<sup>1026</sup> HERNÁNDEZ MOREJÓN, A. (1836), p. 15-16.

<sup>1027</sup> Sobre el desarrollo de un pensamiento psiquiátrico en el siglo XIX véase el excelente trabajo de Rafael Huertas, HUERTAS, R. (2004).



siglos hace, es a ese moderno sectario Haneman, que con el nombre ridículo de Omeopatía pretende fascinar hoy a la juventud incauta, presentando una doctrina como nueva, conocida muchos siglos ha en España».<sup>1028</sup>

Unas décadas después, el médico barcelonés Emilio Pi i Molist (1824-1892) recogió el testigo de Morejón. En 1886 publicó su trabajo *Primeros del Don Quijote en el concepto médico-psicológico y consideraciones generales sobre la locura*, en el que expone su opinión sobre el tratamiento moral de la locura aplicado en el *Quijote*. En opinión de Pi i Molist, el *Quijote* ofrece un excelente ejemplo del *simila similibus curantur*, es decir, el «tratamiento del semejante por semejante; de la caballería por la caballería».<sup>1029</sup> Esta idea retoma el principio homeopático que, según Hernández Morejón y el propio Pi i Molist, constituye el mecanismo básico de la acción del tratamiento moral. De hecho, Pi i Molist sostiene que «el tratamiento de don Quijote fue arreglado al orden de la medicación homeopática».<sup>1030</sup>

El *Quijote* ofrece notables ejemplos del uso de ficciones, artificios y representaciones con intención psicoterapéutica. De hecho, como hemos expuesto, los primeros estudios sobre el tratamiento de la locura en el *Quijote* se limitan a describir y analizar la acción curativa de este tipo de remedios. José Luis Peset dedica un capítulo de su libro *Las melancolías de Sancho* a “La cura por el teatro”. «Lo mas interesante es la insistencia —recuerda Peset— con que muchos personajes utilizan el teatro como medio de sanación».<sup>1031</sup> De hecho, «con don Quijote sólo es posible tomar una de estas tres actitudes: apalearle concienzudamente como hacen todos los personajes incidentales cervantinos; llevarle la corriente como hacen los duques o tratar de curarle de su locura como intentan hacer el Bachiller, el Cura y el Barbero».<sup>1032</sup>

### 2.5.1. El escrutinio de la biblioteca de don Quijote

Hemos visto que en el apartado “1.5. La curación por la palabra en el *quijote*: estado de la cuestión” Hernández Morejón reivindica el valor curativo del escrutinio de la biblioteca de don Quijote. Esta medida cumplía, según Hernández Morejón, «el precepto general que debe aplicarse a todas las enfermedades; pues es una especie

---

<sup>1028</sup> HERNÁNDEZ MOREJÓN, A. (1836), p. 20. Morejón escribe Haneman y Omeopatía. Se refiere a Samuel Hahnemann (1755-1843) y a la homeopatía.

<sup>1029</sup> PI Y MOLIST, E. (1886), p. 311.

<sup>1030</sup> PI Y MOLIST, E. (1886), p. 301.

<sup>1031</sup> PESET, J.L. (2010), p. 105-106.

<sup>1032</sup> ROSALES, L. (1996), p. 326.

de milagro que se cure ninguna, si se permanece bajo el influjo y causas que la engendran». <sup>1033</sup>

El licenciado, el cura, el barbero, la sobrina y el ama culpan a la lectura de los libros de caballerías de la locura de Alonso Quijano. Por ello, eliminar la fuente del mal se plantea como una medida terapéutica ejemplar. Durante la primera salida de don Quijote, el ama confiesa al cura su preocupación por la salud de su señor.

—¿Qué le parece a vuestra merced, señor licenciado Pero Pérez —que así se llamaba el cura—, de la desgracia de mi señor? Tres días ha que no parecen él, ni el rocín, ni la adarga, ni la lanza ni las armas. ¡Desventurada de mí!, que me doy a entender, y así es ello la verdad como nací para morir, que estos malditos libros de caballerías que él tiene y suele leer tan de ordinario le han vuelto el juicio; que ahora me acuerdo haberle oído decir muchas veces, hablando entre sí, que quería hacerse caballero andante e irse a buscar las aventuras por esos mundos. Encomendados sean a Satanás y a Barrabás tales libros, que así han echado a perder el más delicado entendimiento que había en toda la Mancha.

La sobrina decía lo mismo, y aun decía más:

—Sepa, señor maese Nicolás —que éste era el nombre del barbero—, que muchas veces le aconteció a mi señor tío estarse leyendo en estos desalmados libros de desventuras dos días con sus noches, al cabo de los cuales, arrojaba el libro de las manos, y ponía mano a la espada y andaba a cuchilladas con las paredes; y cuando estaba muy cansado, decía que había muerto a cuatro gigantes como cuatro torres, y el sudor que sudaba del cansancio decía que era sangre de las heridas que había recibido en la batalla; y bebíase luego un gran jarro de agua fría, y quedaba sano y sosegado, diciendo que aquella agua era una preciosísima bebida que le había traído el sabio Esquife, un grande encantador y amigo suyo. Mas yo me tengo la culpa de todo, que no avisé a vuestras mercedes de los disparates de mi señor tío, para que lo remediaran antes de llegar a lo que ha llegado, y quemaran todos estos descomulgados libros, que tiene muchos, que bien merecen ser abrasados, como si fuesen de herejes.

—Esto digo yo también —dijo el cura—, y a fee que no se pase el día de mañana sin que dellos no se haga acto público y sean condenados al fuego, porque no den ocasión a quien los leyere de hacer lo que mi buen amigo debe de haber hecho [*DQ*, I, cap. 5, p. 80-81].

---

<sup>1033</sup> HERNÁNDEZ MOREJÓN, A. (1836), p. 17.

Los libros de caballerías son declarados culpables y condenados al fuego. Aunque no queda claro si con ello pretenden solo la curación de don Quijote o si el acto alberga también una medida de castigo.

[El licenciado] Pidió las llaves, a la sobrina, del aposento donde estaban los libros, autores del daño, y ella se las dio de muy buena gana. Entraron dentro todos, y la ama con ellos, y hallaron más de cien cuerpos de libros grandes, muy bien encuadernados, y otros pequeños; y, así como el ama los vio, volvióse a salir del aposento con gran priesa, y tornó luego con una escudilla de agua bendita y un hisopo, y dijo:

—Tome vuestra merced, señor licenciado: rocíe este aposento, no esté aquí algún encantador de los muchos que tienen estos libros, y nos encanten, en pena de las que les queremos dar echándolos del mundo.

Causó risa al licenciado la simplicidad del ama, y mandó al barbero que le fuese dando de aquellos libros uno a uno, para ver de qué trataban, pues podía ser hallar algunos que no mereciesen castigo de fuego.

—No —dijo la sobrina—, no hay para qué perdonar a ninguno, porque todos han sido los dañadores; mejor será arrojarlos por las ventanas al patio, y hacer un rimero dellos y pegarles fuego; y si no, llevarlos al corral, y allí se hará la hoguera, y no ofenderá el humo.

Lo mismo dijo el ama: tal era la gana que las dos tenían de la muerte de aquellos inocentes; mas el cura no vino en ello sin primero leer siquiera los títulos. Y el primero que maese Nicolás le dio en las manos fue Los cuatro de Amadís de Gaula, y dijo el cura:

—Parece cosa de misterio ésta; porque, según he oído decir, este libro fue el primero de caballerías que se imprimió en España, y todos los demás han tomado principio y origen déste; y así, me parece que, como a dogmatizador de una secta tan mala, le debemos, sin excusa alguna, condenar al fuego.

—No, señor —dijo el barbero—, que también he oído decir que es el mejor de todos los libros que de este género se han compuesto; y así, como a único en su arte, se debe perdonar.

—Así es verdad —dijo el cura—, y por esa razón se le otorga la vida por ahora [DQ, I, cap. 6, p. 83-84].

La medida, como se sabe, no resultó efectiva. De hecho, don Quijote interpretó la desaparición del cuarto de la biblioteca como obra de Frestón, «sabio encantador, grande enemigo mío, que me tiene ojeriza, porque sabe por sus artes y letras que tengo de venir, andando los tiempos, a pelear en singular batalla con un caballero a

quien él favorece, y le tengo de vencer, sin que él lo pueda estorbar y por esto procura hacerme todos los sinsabores que puede» [DQ, I, cap. 7, p. 98].

### 2.5.2. Tratamiento de la locura de amor de Cardenio

La historia de los amores desdichados de Cardenio brilla con luz propia en la historia de la literatura. Cardenio y Luscinda se aman. Él debe marchar para acompañar al duque. A su regreso, Cardenio descubre que Luscinda ha sido desposada por don Fernando, joven libertino hijo del duque. La noticia desencadena en Cardenio una locura de amor, como le sucediera a Orlando Furioso a consecuencia del desdén de Angélica.<sup>1034</sup>

El sufrimiento por amor —enfermedad de amor, mal de amores, amor heroico, locura de amor, o melancolía amorosa— ha ocupado un lugar destacado en los textos médicos y literarios desde la antigüedad.<sup>1035</sup>

Plutarco (Queronea, Grecia, hacia el año 50—hacia el 120) relató, en las *Vidas paralelas*, un caso de melancolía amorosa, tal vez el primero conocido en la literatura. El joven príncipe Antíoco se deja morir de hambre, doliéndose de una grave enfermedad. El médico Erasístrato exploró al enfermó y averiguó que su mal era de amores. Para conocer el origen, el médico mandó a varias personas que entraran en la habitación del príncipe. Finalmente, supo que quien encendía la pasión del joven era la reina Estratónica, esposa de Seleuco, padre de Antíoco. Informado el rey Seleuco, decidió, *heroico* —acertado y paradójico eufemismo que tomo de Starobinski— ceder a su hijo a Estratónica junto con una parte del reino. Una vez hecho esto, Antíoco recuperó la salud.<sup>1036</sup>

Areteo de Capadocia, médico griego de la época imperial romana que vivió en el siglo II, describió el caso de un joven que enfermó y luego curó por *amor*. Se trata del primer ejemplo conocido de diagnóstico médico de mal de amores. «Se cuenta que un individuo —expone Areteo—, que parecía aquejado por una enfermedad incurable, habiéndose enamorado de una joven, fue curado por amor, lo que no habían podido hacer los médicos. Tengo para mí —continúa Areteo— que este enfermo había estado muy enamorado antes de esa jovencita, pero no logrando su amor, se había vuelto

---

<sup>1034</sup> Cardenio renuncia a su plan de boda con Luscinda para cumplir el mandato paterno —inscrito en el orden social de la época— de partir al servicio del duque. Sobre la función paterna en la historia de Cardenio, véase CORCÉS PANDO, V. (2013), p. 30-32.

<sup>1035</sup> Sobre la relación entre enfermedad de amor y melancolía, recomendando GAMBIN, F. (2008), p. 121-129.

<sup>1036</sup> He tomado la historia del mal de amores del príncipe Antíoco de STAROBINSKI, J. (1962), p. 25.

taciturno, triste, sombrío, y sus conciudadanos, que desconocían la causa del mal, lo creyeron enfermo de melancolía; pero luego, al tener más éxito y poder gozar del objeto amado, se tornó menos sombrío y menos atrabiliario, la dicha disipó como por ensalmo esa apariencia de melancolía; y sólo desde este punto de vista, el amor había sanado la enfermedad y vencido a la melancolía». <sup>1037</sup>

La relación entre el mal de amores y la melancolía fue destacada desde la antigüedad, hasta el punto de que la sintomatología del mal de amores se aproxima, hasta hacerse *casi* equivalente, a la de la melancolía. En la Alta Edad Media esta equivalencia sintomática entre el mal de amores y la melancolía adquirió un valor médico *oficial*. Las descripciones de autores como Oribasio de Pérgamo (320-400), Alejandro de Tralles (525-605) o Pablo de Egina (625-690) dan cuenta de ello. Pero fueron los médicos árabes, con Avicena a la cabeza, quienes consolidaron esta relación y formularon la especie diagnóstica de melancolía amorosa. <sup>1038</sup> Desde aquí, y gracias al *Viaticum* del médico persa Haly Abbas (vivió en el siglo X y su nombre era ‘Alí ibn al-Abbâs al-Majûsî), el tema llega al Renacimiento europeo a través del *De amore heroico* de Arnau de Vilanova (1238-1311) y del *Lilium medicinae* de Bernardo de Gordon (médico francés fallecido en 1320). <sup>1039</sup>

La categoría de melancolía amorosa alcanzó un especial protagonismo en el Renacimiento. Marsilio Ficino (1433-1499), en su *De amore*, sostiene que el amor vulgar nace de la corrupción de la sangre, especialmente de la sangre melancólica. En esta época se publicaron varias obras que compilaron el saber sobre la melancolía amorosa hasta la fecha. En ellas destacan *Observationum medicinalium* de François Vallerioli (siglo XVI), *De internorum morborum curatione* de Luis Mercado (1525-1611), o *Liber de arte medendi* de Cristóbal de Vega (1510-1573). En 1610 el médico francés Jacques Ferrand publicó, en Toulouse, un importante tratado sobre la melancolía erótica. <sup>1040</sup> Por su parte, Robert Burton se ocupó con profusión del tema en el tercer volumen de la *Anatomía de la Melancolía*, publicado en Oxford en 1621. En la literatura española, destaca la publicación de *La Celestina* (1499), de Fernando de Rojas, cuya descripción de la enfermedad amorosa, en su polo melancólico, inaugura una nueva manera de abordar la enfermedad de amor en el Renacimiento. <sup>1041</sup>

---

<sup>1037</sup> Tomado de STAROBINSKI, J. (1962), p. 23-25.

<sup>1038</sup> Véase SHOJA, M.M., y TUBBS, R.S. (2007).

<sup>1039</sup> Véase GAMBIN, F. (2008), p. 121-129.

<sup>1040</sup> El *Traicté de l'essence et guerison de l'amour ou de la melancholie erotique* apareció en Toulouse en 1610. Su éxito fue inmediato. En 1623 se publicó en París una segunda edición revisada. Recientemente la Asociación Española de Neuropsiquiatría ha publicado una traducción en español con el título de *Melancolía erótica*, FERRAND, J. (1996).

<sup>1041</sup> Véase “La Celestina: An Example of Love Melancholy”, ARMAS DE, F.A. (1975).

La clínica de la melancolía amorosa incluye síntomas físicos y mentales. «Tan pronto ríen como lloran en corto espacio de tiempo», «ahora se complacen en discursos agradables y amorosos, y poco después se les ve tristes, pensativos y solitarios». Tienen la «tez pálida y «debilidad en las rodillas», «no hay orden alguno en sus gestos, movimientos y acciones, suspiran continuamente, y se quejan sin razón».<sup>1042</sup> En ocasiones, la locura de amor tiene un trágico desenlace «porque deseo y muerte aparecen dándose la mano en la melancolía amorosa».<sup>1043</sup> Lo vemos en la desdichada historia de Grisóstomo, de quien relata un mozo que «murió esta mañana aquel famoso pastor estudiante llamado Grisóstomo, y se murmura que ha muerto de amores de aquella endiablada moza de la aldea», y «mandó en su testamento que le enterrasen en el campo como si fuera moro, y que sea al pie de la peña donde está la fuente del alcornoque, porque según es fama y él dicen que lo dijo, aquel lugar es adonde él la vio la vez primera» [**DQ, I, cap. 12, p. 140**].

En el *Quijote*, Cervantes describe con precisión los síntomas y signos de este mal:

Oyó Cardenio el nombre de Luscinda, y no hizo otra cosa que encoger los hombros, morderse los labios, enarcar las cejas y dejar de allí a poco caer por sus ojos dos fuentes de lágrimas [**DQ, I, cap. 28, p. 360**].

Desde el punto que Basilio supo que la hermosa Quiteria se casaba con Camacho el rico, nunca más le han visto reír ni hablar razón concertada, y siempre anda pensativo y triste, hablando entre sí mismo, con que da ciertas y claras señales de que se le ha vuelto el juicio: come poco y duerme poco, y lo que come son frutas, y en lo que duerme, si duerme, es en el campo, sobre la dura tierra, como animal bruto; mira de cuando en cuando al cielo, y otras veces clava los ojos en la tierra, con tal embelesamiento, que no parece sino estatua vestida que el aire le mueve la ropa [**DQ, II, cap. 19, p. 856-857**].

Los tratados clásicos y medievales coinciden en que el mejor tratamiento de la melancolía erótica consiste en la satisfacción de la pasión amorosa. El problema es que los enamorados no suelen ajustar la medida de su deseo a la realidad, «así como acontece a los enamorados, que jamás ajustan la cuenta de sus deseos» [**DQ, II, cap. 71, p. 1312**].

Por ello, habitualmente hay que recurrir a otros remedios. Los empleados para tratamiento de la locura de amor no difieren sustancialmente de los empleados para la

---

<sup>1042</sup> FERRAND, J. (1996), p. 68-69. Véase una breve revisión reciente sobre la clínica de la enfermedad de amor en DZAJA, N. (2008).

<sup>1043</sup> PESET, J.L. (2010), p. 45.

melancolía *convencional*. Los más comunes son las medidas evacuativas (incluyendo sangrías) y las higiénicas (con dietas, actividad física y clima benigno). Los productos afrodisiacos que alimentan la pasión amorosa —miel, frutos exóticos, vinos dulces— están proscritos.

En el *Quijote*, la enfermedad de amor se interpreta como locura y así se plantea su curación. Pese a ello, la locura de amor en el *Quijote* no ha sido estudiada de forma rigurosa en trabajo sistemático alguno. Anoto esta carencia como llamada de atención para futuros proyectos de investigación. No obstante, hay numerosos estudios parciales sobre el amor, el erotismo y la locura de amor en el *Quijote*, desde posiciones y planteamientos dispares.<sup>1044</sup>

El caso de la locura de amor de Cardenio constituye un ejemplo paradigmático de la locura de amor en el Renacimiento. Don Quijote y Sancho se adentran en Sierra Morena y allí encuentran la maleta de Cardenio, con el famoso soneto: «O le falta al Amor conocimiento / o le sobra crueldad, o no es mi pena / igual a la ocasión que me condena / al género más duro de tormento» [*DQ*, I, cap. 23, p. 276].

Intrigado por este hallazgo, don Quijote pregunta a un cabrero de la zona sobre el propietario de la maleta y autor del soneto. El cabrero no sabe su nombre, pero explica que «habrá al pie de seis meses, poco más a menos, que llegó a una majada de pastores, que estará como tres leguas deste lugar, un mancebo de gentil talle y apostura, caballero sobre esa misma mula que ahí está muerta» [*DQ*, I, cap. 23, p. 281].

—Preguntónos que cuál parte desta sierra era la más áspera y escondida; dijímosle que era esta donde ahora estamos; y es ansí la verdad, porque si entráis media legua más adentro, quizá no acertaréis a salir; y estoy maravillado de cómo habéis podido llegar aquí, porque no hay camino ni senda que a este lugar encamine. Digo, pues, que, en oyendo nuestra respuesta el mancebo, volvió las riendas y encaminó hacia el lugar donde le señalamos, dejándonos a todos contentos de su buen talle, y admirados de su demanda y de la priesa con que le víamos caminar y volverse hacia la sierra; y desde entonces nunca más le vimos, hasta que desde allí a algunos días salió al camino a uno de nuestros pastores, y, sin decille nada, se llegó a él y le dio muchas puñadas y coces, y luego se fue a la borrica del hato y le quitó cuanto

---

<sup>1044</sup> Carlos Monroy dedicó un breve trabajo (se trata de una mirada general, panorámica, no un estudio de investigación) al amor en el *Quijote*, MONROY REYES, C. (2006). Michèle Gendreaux-Massaloux analiza tres casos de locura de amor en el Quijote (La historia de Cardenio, la penitencia de don Quijote y el falso suicidio de Basilio) y concluye que Cervantes, al describir estos casos, pone en tela de juicio las teorías psicopatológicas de su tiempo, GENDREAUX-MASSALOUX, M. (1981). Para una rápida visión de conjunto sobre el tema recomiendo, MONTERO REGUERA, J. (1997), p. 167-180.

pan y queso en ella traía; y, con estraña ligereza, hecho esto, se volvió a emboscar en la sierra [...].

Como esto supimos algunos cabreros, le anduvimos a buscar casi dos días por lo más cerrado desta sierra, al cabo de los cuales le hallamos metido en el hueco de un grueso y valiente alcornoque. Salió a nosotros con mucha mansedumbre, ya roto el vestido, y el rostro disfigurado y tostado del sol, de tal suerte que apenas le conocíamos [...].

Y, estando en lo mejor de su plática, paró y enmudecióse; clavó los ojos en el suelo por un buen espacio, en el cual todos estuvimos quedos y suspensos, esperando en qué había de parar aquel embelesamiento, con no poca lástima de verlo; porque, por lo que hacía de abrir los ojos, estar fijo mirando al suelo sin mover pestaña gran rato, y otras veces cerrarlos, apretando los labios y enarcando las cejas, fácilmente conocimos que algún accidente de locura le había sobrevenido [**DQ, I, cap. 23, p. 281-283**].

El cabrero diagnostica a Cardenio de «algún accidente de locura» y explica a don Quijote y Sancho que él mismo y unos compañeros han decidido buscarlo y llevarlo a Almodóvar para curarlo.

Y en verdad os digo, señores —prosiguió el cabrero—, que ayer determinamos yo y cuatro zagales, los dos criados y los dos amigos míos, de buscarle hasta tanto que le hallemos, y, después de hallado, ya por fuerza ya por grado, le hemos de llevar a la villa de Almodóvar, que está de aquí ocho leguas, y allí le curaremos, si es que su mal tiene cura [**DQ, I, cap. 23, p. 284**].

No especifica el cabrero en qué consistirá el método de curación, pero es relevante que el cabrero y los amigos piensen en la curación de la locura de Cardenio y no en el castigo o en el asilamiento. Esta actitud médica, curativa, en la España rural del Siglo de Oro, muestra el espíritu psicoterapéutico que late en el *Quijote*.

### **2.5.3. El teatro del cura, el barbero y la princesa Micomicona**

Los capítulos 26 al 30 de la primera parte del *Quijote* —que incluyen también la historia de los amores de Cardenio y Dorotea— describen los artificios y artimañas de que se valieron el cura y el barbero para conseguir que don Quijote abandonara la penitencia en Sierra Morena y regresara a su casa.

Después del encuentro con Cardenio, don Quijote resuelve poner en práctica una idea que ya le rondaba la cabeza desde tiempo atrás: imitar a Amadís de Gaula en su penitencia en la Peña Pobre, «cuando, llamándose Beltenebros, se alojó en la



Peña Pobre, ni sé si ocho años u ocho meses, que no estoy muy bien en la cuenta: basta que él estuvo allí haciendo penitencia, por no sé qué sinsabor que le hizo la señora Oriana» [**DQ, I, cap. 15, p. 181**]. Don Quijote elige Sierra Morena para su penitencia. Escribe una carta a Dulcinea y le encarga a Sancho que la entregue en mano en el Toboso. Mientras tanto, el caballero se muestra decidido a ser un enamorado penitente.

—En efecto —dijo Sancho—, ¿qué es lo que vuestra merced quiere hacer en este tan remoto lugar?

—¿Ya no te he dicho —respondió don Quijote— que quiero imitar a Amadís, haciendo aquí del desesperado, del sandio y del furioso, por imitar juntamente al valiente don Roldán, cuando halló en una fuente las señales de que Angélica la Bella había cometido vileza con Medoro, de cuya pesadumbre se volvió loco y arrancó los árboles, enturbió las aguas de las claras fuentes, mató pastores, destruyó ganados, abrasó chozas, derribó casas, arrastró yeguas y hizo otras cien mil insolencias, dignas de eterno nombre y escritura? Y, puesto que yo no pienso imitar a Roldán, o Orlando, o Rotolando (que todos estos tres nombres tenía), parte por parte en todas las locuras que hizo, dijo y pensó, haré el bosquejo, como mejor pudiere, en las que me pareciere ser más esenciales. Y podrá ser que viniese a contentarme con sola la imitación de Amadís, que sin hacer locuras de daño, sino de lloros y sentimientos, alcanzó tanta fama como el que más.

—Paréceme a mí —dijo Sancho— que los caballeros que lo tal hicieron fueron provocados y tuvieron causa para hacer esas necedades y penitencias, pero vuestra merced, ¿qué causa tiene para volverse loco? ¿Qué dama le ha desdeñado, o qué señales ha hallado que le den a entender que la señora Dulcinea del Toboso ha hecho alguna niñería con moro o cristiano?

—Ahí está el punto —respondió don Quijote— y ésa es la fineza de mi negocio; que volverse loco un caballero andante con causa, ni grado ni gracias: el toque está desatinar sin ocasión y dar a entender a mi dama que si en seco hago esto, ¿qué hiciera en mojado? [**DQ, I, cap. 25, p. 301-302**].

Esta nueva aventura constituye una suerte de “metalocura”, una locura dentro de otra locura. Por supuesto, la imitación de Amadís no deja de ser una locura fingida, una pose en el marco del papel de caballero andante que don Quijote se propone representar.

Loco soy, loco he de ser hasta tanto tú no vuelvas con la respuesta de una carta que contigo pienso enviar a mi señora Dulcinea; y si fuere tal a mi fe se le

debe, acabarse ha mi sandez y mi penitencia; y si fuere al contrario, seré loco de veras y, siéndolo, no sentiré nada [**DQ, I, cap. 25, p. 302**].

La formulación de este teatro alude a lo burlesco, al carnaval de máscaras donde todo es más de lo que parece y nada es sólo su apariencia. La ficción de la penitencia introduce una llamada de atención sobre la condición de la propia locura quijotesca. El loco don Quijote necesita reivindicar su identidad. No basta con ser caballero andante. Además hay que parecerlo. Algo de todo esto late en la ficción de la penitencia en imitación de Amadís: la reivindicación de la identidad de don Quijote puesta en entredicho después del falso triunfo —que no fue sino una verdadera derrota— de la aventura de los galeotes y después del encuentro con Cardenio, cuya historia de amor ensombreció la verdad del amor de don Quijote por Dulcinea.

La diferencia entre la primera locura —digamos, la verdadera, la de ser don Quijote— y la segunda —la de la penitencia— radica en que una es vivida y la otra fingida. Aunque, como inquiere Tomé Cecial, escudero del Caballero de los Espejos:

—Cuál es más loco: ¿el que lo es por no poder menos, o el que lo es por su voluntad?

A lo que respondió Sansón:

—La diferencia que hay entre esos dos locos es que el que lo es por fuerza lo será siempre, y el que lo es de grado lo dejará de ser cuando quisiere [**DQ, II, cap. 15, p. 816**].

Sea como fuere, Sancho partió camino de El Toboso y don Quijote se subió a lo alto de una peña de Sierra Morena

Y allí tornó a pensar lo que otras muchas veces había pensado, sin haberse jamás resuelto en ello. Y era que cuál sería mejor y le estaría más a cuento: imitar a Roldán en las locuras desaforadas que hizo, o Amadís en las malencónicas [**DQ, I, cap. 26, p. 317**]. [...]

Viva la memoria de Amadís [se dijo don Quijote a modo de plegaria], y sea imitado de don Quijote de la Mancha en todo lo que pudiere; del cual se dirá lo que del otro se dijo: que si no acabó grandes cosas, murió por acometellas; y si yo no soy desechado ni desdeñado de Dulcinea del Toboso, bástame, como ya he dicho, estar ausente della [**DQ, I, cap. 26, p. 318**].

Como hemos estudiado en el capítulo “2.2.4.3. El cura consuela a Sancho”, don Quijote queda en Sierra Morena representando su loca penitencia en imitación de Amadís de Gaula. Entre tanto, Sancho parte hacia El Toboso con la misión de entregar la carta de amor a Dulcinea. Sin embargo, en el camino, Sancho encuentra al

cura y al barbero de su aldea y, tras ciertas presiones, confiesa dónde y en qué condiciones queda su amo. Con esta información, el cura y el barbero deciden inventar una treta para sacar a don Quijote de Sierra Morena y llevarlo a su aldea, con intención de encontrar un remedio para locura. De esta manera,

Vino el cura en un pensamiento muy acomodado al gusto de don Quijote y para lo que ellos querían. Y fue que dijo al barbero que lo que había pensado era que él se vestiría en hábito de doncella andante, y que él procurase ponerse lo mejor que pudiese como escudero, y que así irían adonde don Quijote estaba, fingiendo ser ella una doncella afligida y menesterosa, y le pediría un don, el cual él no podría dejársele de otorgar, como valeroso caballero andante. Y que el don que le pensaba pedir era que se viniese con ella donde ella le llevase, a desfacelle un agravio que un mal caballero le tenía fecho [...]; y que desta manera le sacarían de allí y le llevarían a su lugar, donde procurarían ver si tenía algún remedio su estraña locura [**DQ, I, cap. 26, p. 326-327**].

«No le pareció mal al barbero la invención del cura, sino tan bien, que luego la pusieron por obra». Y así, «el barbero hizo una gran barba de una cola rucia o roja de buey, donde el ventero tenía colgado el peine» y «la ventera vistió al cura de modo que no había más que ver: púsole una saya de paño, llena de fajas de terciopelo negro de un palmo en ancho, todas acuchilladas, y unos corpiños de terciopelo verde, guarnecidos con unos ribetes de raso blanco, que se debieron de hacer, ellos y la saya, en tiempo del rey Bamba». Sin embargo, «apenas hubo salido de la venta, cuando le vino al cura un pensamiento: que hacía mal en haberse puesto de aquella manera, por ser cosa indecente que un sacerdote se pusiese así, aunque le fuese mucho en ello; y, diciéndoselo al barbero, le rogó que trocasen trajes, pues era más justo que él fuese la doncella menesterosa, y que él haría el escudero, y que así se profanaba menos su dignidad» [**DQ, I, cap. 27, p. 327-328**].

De esta guisa emprendieron el camino hacia Sierra Morena guiados por Sancho. Pero antes de dar con él, encontraron a Cardenio y, poco después, a Dorotea. Cada uno contó la historia de su desdicha. Luego el barbero «contó asimesmo con brevedad la causa que allí los había traído, con la estrañeza de la locura de don Quijote» [**DQ, I, cap. 29, p. 366**].

El cura «contó luego a Cardenio y a Dorotea lo que tenían pensado para remedio de don Quijote, a lo menos para llevarle a su casa. A lo cual dijo Dorotea que ella haría la doncella menesterosa mejor que el barbero, y más, que tenía allí vestidos con que hacerlo al natural, y que la dejasen el cargo de saber representar todo aquello que fuese menester para llevar adelante su intento, porque ella había leído muchos libros

de caballerías y sabía bien el estilo que tenían las doncellas cuitadas cuando pedían sus dones a los andantes caballeros» [*DQ, I, cap. 29, p. 367*].

Así las cosas, idearon el artificio de la princesa Micomicona. Dorotea se haría pasar por una princesa del lejano reino Micomicón, llegada a España en busca del socorro de don Quijote. Y así lograrían que éste abandonase Sierra Morena y se encaminase hacia su pueblo. El propio Sancho, que desconocía la identidad de Dorotea, será víctima junto a su amo de la añagaza.

La representación exigía que la princesa Micomicona solicite la ayuda de don Quijote y le haga prometer que no dedicará sus fueras a nuevas aventuras hasta que haya completado la que ella le encomienda.

Finalmente —declara la princesa Micomicona a don Quijote—, mi suerte ha sido tan buena en hallar al señor don Quijote, que ya me cuento y tengo por reina y señora de todo mi reino, pues él, por su cortesía y magnificencia, me ha prometido el don de irse conmigo dondequiera que yo le llevare, que no será a otra parte que a ponerle delante de Pandafilando de la Fosca Vista, para que le mate y me restituya lo que tan contra razón me tiene usurpado [*DQ, I, cap. 30, p. 383*].

Con estas tretas, el cura y el barbero lograron que don Quijote dejara las peñas de Sierra Morena y acompañara al grupo. El caballero, convencido de que se dirigían al reino Micomicón. Sancho, crédulo de la aventura que al fin el destino les había deparado. Los demás, felices porque la representación había sido un éxito y podrían llevar al caballero a su pueblo, donde le cuidarían hasta encontrar remedio para su locura.

#### 2.5.4. Don Quijote encantado y enjaulado

El artificio de la princesa Micomicona había funcionado. El cura, el barbero, Sancho, don Quijote, Dorotea y Cardenio llegan a la famosa venta, de camino al reino Micomicón. En la venta —que don Quijote toma por castillo— se encuentran con Fernando y Luscinda, Clara y Don Luis, y recomponen el juego de enredos de amores y desamores.

«Dos días eran ya pasados los que había que toda aquella ilustre compañía estaba en la venta; y, pareciéndoles que ya era tiempo de partirse» [*DQ, I, cap. 46, p. 586*]. Pero antes de marchar, deciden organizar una nueva treta para que «pudiesen el

cura y el barbero llevársele [a don Quijote], como deseaban, y procurar la cura de su locura en su tierra» [DQ, I, cap. 46, p. 587].

Y lo que ordenaron fue que se concertaron con un carretero de bueyes que acaso acertó a pasar por allí, para que lo llevase en esta forma: hicieron una como jaula de palos enrejados, capaz que pudiese en ella caber holgadamente don Quijote [DQ, I, cap. 46, p. 587].

Con esta nueva representación embaucan a don Quijote y logran conducirlo de vuelta a la aldea. Para ello «don Fernando y sus camaradas, con los criados de don Luis y los cuadrilleros, juntamente con el ventero, todos por orden y parecer del cura, se cubrieron los rostros y se disfrazaron, quién de una manera y quién de otra, de modo que a don Quijote le pareciese ser otra gente de la que en aquel castillo había visto» [DQ, I, cap. 46, p. 587].

El narrador, que unas líneas atrás había dicho «dos días eran ya pasados los que había que toda aquella ilustre compañía estaba en la venta», dice ahora «de modo que a don Quijote le pareciese ser otra gente de la que en aquel castillo había visto». Es decir, da por buena la versión común de que la venta es venta cuando habla de los personajes que la toman por tal, pero la nombra como castillo al escribir desde la posición de don Quijote. Destaco este curioso ejemplo porque muestra la libertad que el narrador concede a la acción de sus personajes. Don Quijote asume que está en un castillo y sólo así tiene sentido la representación del encantamiento que ocurre a continuación. Aprovechando la noche y el sueño de don Quijote, el cura, el barbero y el resto de la «ilustre compañía» encierran al caballero en una jaula en la carreta de bueyes y le hacen creer que va encantado por algún *malintencionado encantador*.

De nuevo, aparece la representación teatral con intención terapéutica —«el disignio que llevaban de llevarle a su tierra, para ver si por algún medio hallaban remedio a su locura» [DQ, I, cap. 47, p. 598]—, aunque por sí misma la ficción carezca de valor psicoterapéutico.

### **2.5.5. Tratamiento moral de don Quijote en la aldea entre la segunda y la tercera salida**

Finalmente, toda la parafernalia de la princesa Micomicona y el supuesto encantamiento de don Quijote permitieron trasladarlo de vuelta a su aldea, donde «el cura encargó a la sobrina tuviese gran cuenta con regalar a su tío, y que estuviesen alerta de que otra vez no se les escapase» [DQ, I, cap. 52, p. 646].

Termina así la primera parte. Transcurren diez años. Diez largos años de aventuras y desventuras para Cervantes. Y la segunda parte del *Quijote* arranca con el mismo espíritu psicoterapéutico que impregnó toda la primera parte.

Cuenta Cide Hamete Benengeli, en la segunda parte desta historia y tercera salida de don Quijote [comienza así la segunda parte], que el cura y el barbero se estuvieron casi un mes sin verle, por no renovarle y traerle a la memoria las cosas pasadas; pero no por esto dejaron de visitar a su sobrina y a su ama, encargándolas tuviesen cuenta con regalarle, dándole a comer cosas confortativas y apropiadas para el corazón y el cerebro, de donde procedía, según buen discurso, toda su mala ventura [**DQ, II, cap. 1, p. 681**].

La segunda parte empieza allá donde terminó la primera, con don Quijote de regreso en la aldea y con el propósito psicoterapéutico en primer plano. Con este fin, el cura y el barbero deciden estar casi un mes sin verle, por no renovarle y traerle a la memoria las cosas pasadas, en una medida que, de haber aparecido en una novela del siglo XIX, no dudaríamos en relacionar con la influencia del nuevo pensamiento de Pinel sobre la terapia moral de la locura. Cervantes no leyó a Pinel ni conoció la corriente psiquiátrica defensora del tratamiento moral de la locura. Sin embargo, la medida que describe es, pese a lo absurdo del anacronismo, de fuerte inspiración pineliana.

Así lo considera Hernández Morejón, para quien este *aislamiento* de las cosas que pudieran recordarle su vida de caballero andante fue complementada con «las invectivas del ama, cuando se pronuncia de nuevo la locura, amenazándole que, si no se está quedo en su casa, se ha de «quejar en voz y en grito a Dios y al Rey, que pongan remedio en ello»,<sup>1045</sup> y las de la sobrina cuando le advierte que todo lo que decía de los caballeros andantes era fábula y mentira, y sus historias, ya que no se quemasen, «merecían que a cada una se le echase un sambenito, o alguna señal en que fuese conocida por infame y por gastadora de las buenas costumbres».<sup>1046</sup>

El cura y el barbero —a la moda de los buenos científicos naturales del XIX— son cautos y escépticos, pero nunca pesimistas. Así, «determinaron de visitarle [a don Quijote] y hacer experiencia de su mejoría [es decir, comprobar, de modo empírico, la evolución clínica], aunque tenían casi por imposible que la tuviese, y acordaron de no tocarle en ningún punto de la andante caballería, por no ponerse a peligro de descoser los de la herida, que tan tiernos estaban» [**DQ, II, cap. 1, p. 682**].

<sup>1045</sup> El entrecomillado es cita de Hernández Morejón del *Quijote*. El texto corresponde a **DQ, II, cap. 6, p. 732**.

<sup>1046</sup> Cita de Hernández Morejón del *Quijote*. El texto corresponde a **DQ, II, cap. 6, p. 734**. La referencia del texto de Morejón es **HERNÁNDEZ MOREJÓN, A. (1836), p. 18-19**.

Hernández Morejón sitúa el comportamiento del cura y el barbero en el marco del tratamiento moral y sostiene que su determinación «de estar cerca de un mes sin ver al enfermo, por no renovarle, ni traerle a la memoria las cosas pasadas, cuando iba dando muestras de estar en su juicio, fue sumamente acertada».<sup>1047</sup> Pi i Molist duda del valor terapéutico de esta medida —a toro pasado es fácil decirlo— pero no olvida mencionar su barniz terapéutico.

En todo caso, al cabo de unos días «habló don Quijote con tanta discreción en todas las materias que se tocaron, que los dos examinadores [el cura y el barbero] creyeron indubitadamente que estaba del todo bueno y en su entero juicio» [**DQ, II, cap. 1, p. 682**]. «Pero el cura, mudando el propósito primero, que era de no tocarle en cosa de caballerías, quiso hacer de todo en todo experiencia si la sanidad de don Quijote era falsa o verdadera» [**DQ, II, cap. 1, p. 683**]. Es decir, el cura se propuso realizar un experimento clínico para comprobar el verdadero grado de salud de don Quijote. No deja de sorprender la genialidad cervantina, quien, en una puntada, introduce el tema del tratamiento de la locura y el de la experimentación para comprobar los resultados. Durante el *experimento*, don Quijote volvió a sus caballerías y, por tanto, no pasó la prueba del cura.

Para combatir los males que asolan la república, don Quijote recomienda: «¿Hay más, sino mandar Su Majestad por público pregón que se junten en la corte para un día señalado todos los caballeros andantes que vagan por España; que, aunque no viniesen sino media docena, tal podría venir entre ellos, que solo bastase a destruir toda la potestad del Turco?» [**DQ, II, cap. 1, p. 685**].

El *experimento* del cura para comprobar la locura o la cordura de don Quijote parece inscribirse en una vieja tradición. Huarte de San Juan, en su *Examen de ingenios*, relata la historia de Demócrito de Abdera.

Demócrito abderita fue uno de los mayores filósofos naturales y morales que hubo en su tiempo, aunque Platón dice que supo más de lo natural que de lo divino; el cual vino a tanta pujanza de entendimiento allá en la vejez, que se le perdió la imaginativa, por la cual razón comenzó a hacer y decir dichos y sentencias tan fuera de términos, que toda la ciudad de Abderas le tuvo por loco. Para cuyo remedio despacharon apriesa un correo a la isla de Coy, donde Hipócrates habitaba, pidiéndole con gran instancia, y ofreciéndole muchos dones, viniese con gran brevedad a curar a Demócrito, que había perdido el juicio. Lo cual hizo Hipócrates de muy buena gana, porque tenía deseo de ver y

---

<sup>1047</sup> HERNÁNDEZ MOREJÓN, A. (1836), p. 18.

comunicar un hombre de cuya sabiduría tantas grandezas se contaban. Y, así, se partió luego; y llegando al lugar donde habitaba, que era un yermo debajo de un plátano, comenzó a razonar con él. Y haciéndole las preguntas que convenían para descubrir la falta que tenía en la parte racional, halló que era el hombre más sabio que había en el mundo.

Y, así, dijo a los que lo habían traído que ellos eran los locos y desatinados, pues tal juicio habían hecho de un hombre tan prudente. Y fue la ventura de Demócrito que todo cuanto razonó con Hipócrates en aquel breve tiempo fueron discursos del entendimiento y no de la imaginativa, donde tenía la lesión.<sup>1048</sup>

Para comprobar la locura de Demócrito, Hipócrates formuló las preguntas que convenían para descubrir la falta que tenía en la parte racional. Sin embargo, el famoso médico de Cos no exploró los fallos de la imaginativa, donde Demócrito tenía la lesión. El caso de la investigación de la locura de Demócrito resuena con fuerza en el relato del barbero del *Quijote* sobre la anécdota de «la casa de los locos de Sevilla» [*DQ*, II, cap. 1, p. 686].

En la casa de los locos de Sevilla [cuenta el barbero a don Quijote, el cura, al ama y la sobrina] estaba un hombre a quien sus parientes habían puesto allí por falta de juicio [...]. Este tal graduado [lo era en cánones por Osuna], al cabo de algunos años de recogimiento, se dio a entender que estaba cuerdo y en su entero juicio, y con esta imaginación escribió al arzobispo [...]

El arzobispo [...] mandó a un capellán suyo se informase del retor de la casa si era verdad lo que aquel licenciado le escribía.

El retor le dijo que aquel hombre aún se estaba loco: que, puesto que hablaba muchas veces como persona de grande entendimiento, al cabo disparaba con tantas necedades, que en muchas y en grandes igualaban a sus primeras discreciones, como se podía hacer la experiencia hablándole.

Quiso hacerla el capellán, y, poniéndole con el loco, habló con él una hora y más, y en todo aquel tiempo jamás el loco dijo razón torcida ni disparatada; antes, habló tan atentadamente, que el capellán fue forzado a creer que el loco estaba cuerdo [*DQ*, II, cap. 1, p. 686-687].

A la vista de la aparente cordura del licenciado, el capellán ordena su puesta en libertad, pese a las advertencias del rector, quien insiste en la locura de aquel hombre. Como el relato no tarda en aclarar, el capellán está equivocado. Antes de salir del manicomio, otro interno interpela al licenciado que iba camino de la ansiada libertad:

---

<sup>1048</sup> HUARTE DE SAN JUAN, J. (2005), p. 213-214 [Capítulo I].



—¿Vos bueno? —dijo el loco—: agora bien, ello dirá; andad con Dios, pero yo os voto a Júpiter, cuya majestad yo represento en la tierra, que por solo este pecado que hoy comete Sevilla, en sacaros desta casa y en teneros por cuerdo, tengo de hacer un tal castigo en ella, que quede memoria dél por todos los siglos del los siglos, amén. ¿No sabes tú, licenciadillo menguado, que lo podré hacer, pues como digo, soy Júpiter Tonante, que tengo en mis manos los rayos abrasadores con que puedo y suelo amenazar y destruir el mundo?

A las voces y a las razones del loco estuvieron los circustantes atentos, pero nuestro licenciado, volviéndose a nuestro capellán y asiéndole de las manos, le dijo: “No tenga vuestra merced pena, señor mío, ni haga caso de lo que este loco ha dicho, que si él es Júpiter y no quisiere llover, yo, que soy Neptuno, el padre y el dios de las aguas, lloveré todas las veces que se me antojare y fuere menester”.

A lo que respondió el capellán:

—Con todo eso, señor Neptuno, no será bien enojar al señor Júpiter: vuestra merced se quede en su casa, que otro día, cuando haya más comodidad y más espacio, volveremos por vuestra merced [*DQ*, II, cap. 1, p. 688-689].

El cura del *Quijote*, más acertado que Hipócrates y que el capellán de la anécdota, no olvidó estudiar el funcionamiento de la imaginativa de don Quijote, y así pudo detectar la persistencia de la locura quijotesca.

### 2.5.6. La impertinente representación de Lotario

La novela del *Curioso impertinente* introduce en el *Quijote* un tema principal en la obra de Cervantes: los celos. «Nunca los celos, a lo que imagino —dijo Preciosa—, dejan el entendimiento libre para que pueda juzgar las cosas como ellas son: siempre miran los celosos con antojos de allende, que hacen las cosas pequeñas, grandes; los enanos, gigantes, y las sospechas, verdades».<sup>1049</sup> En el *Curioso impertinente* el celoso Anselmo pide a su amigo Lotario que ponga a prueba la virtud de su esposa Camila.

Te hago saber, amigo Lotario, que el deseo que me fatiga es pensar si Camila, mi esposa, es tan buena y tan perfeta como yo pienso; y no puedo enterarme en esta verdad, si no es probándola de manera que la prueba manifieste los quilates de su bondad, como el fuego muestra los del oro [*DQ*, I, cap. 33, p. 415].

---

<sup>1049</sup> CERVANTES, M. (2005f), p. 111 [La gitanilla].

La demanda de Anselmo conlleva una petición de consuelo del mal que le aflige. Y todo el artificio que se pondrá en marcha a continuación, y que, a la postre, será fuente de la desdicha de los amigos, tiene en su origen una intención de consuelo terapéutico.

No sé qué días a esta parte me fatiga y aprieta un deseo tan extraño, y tan fuera del uso común de otros —confiesa Anselmo a Lotario—, que yo me maravillo de mí mismo, y me culpo y me riño a solas, y procuro callarlo y encubrirlo de mis propios pensamientos; y así me ha sido posible salir con este secreto como si de industria procurara decillo a todo el mundo. Y, pues que, en efeto, él ha de salir a plaza, quiero que sea en la del archivo de tu secreto, confiado que, con él y con la diligencia que pondrás, como mi amigo verdadero, en remediarme, yo me veré presto libre de la angustia que me causa, y llegará mi alegría por tu solicitud al grado que ha llegado mi descontento por mi locura [*DQ*, I, cap. 33, p. 414].

De hecho, el propio Anselmo reconoce el propósito terapéutico del artificio.

Yo padezco ahora la enfermedad que suelen tener algunas mujeres, que se les antoja comer tierra, yeso, carbón y otras cosas peores —reconoce Anselmo— [...]; así que, es menester usar de algún artificio para que yo sane, y esto se podía hacer con facilidad, sólo con que comiences, aunque tibia y fingidamente, a solicitar a Camila [*DQ*, I, cap. 33, p. 425].

Sin embargo, Anselmo parece desconocer que los celos no ceden ante meros hechos probatorios, sino que exigen un sacrificio. Así lo enseña Cervantes en su obra.

### **2.5.7. Las comedias del Caballero del Bosque o de los Espejos y del Caballero de la Blanca Luna**

Las andanzas de don Quijote y Sancho en su tercera salida preocupan a sus vecinos y amigos. Por ello, preparan una argucia tramoyista con la intención de devolver a don Quijote a su aldea y restaurar su salud. Sansón Carrasco se disfraza de caballero andante y sale, acompañado de un falso escudero, al encuentro de don Quijote. La idea es retarlo a duelo, vencerlo y pedirle, como prenda de su derrota, que regrese a su aldea y abandone las caballerías, «creyendo [explica Sansón Carrasco] que está su salud [la de don Quijote] en su reposo y en que se esté en su tierra y en su casa, di traza para hacerle estar en ella» [*DQ*, II, cap. 65, p. 1269].

De esta manera, Sansón Carrasco se convierte en el caballero del Bosque o de los Espejos, sale al encuentro a don Quijote y le desafía a duelo. La buena fortuna sonríe a don Quijote y consigue derribar al Caballero del Bosque. Tendrán que pasar muchos capítulos y muchas aventuras para que Sansón Carrasco disponga de otra oportunidad. Le llegará en Barcelona, a orillas del Mediterráneo, bajo el emblema del Caballero de la Blanca Luna. Con este disfraz derrota a don Quijote y le exige regresar su aldea y permanecer en ella durante al menos un año.

Según el psiquiatra Valentín Corcés, y desde una lectura psicoanalítica de corte lacaniano, Sansón Carrasco actúa en el imaginario de don Quijote como figura paterna; primero —en tanto que Caballero del Bosque— como elemento normativo y después —como Caballero de la Blanca Luna— como padre castrador que aplasta el deseo de don Quijote y destruye la estructura imaginaria entre el caballero y Dulcinea.<sup>1050</sup> Es una reflexión que enriquece la lectura del *Quijote*. Coincido con Valentín Corcés en que Sansón Carrasco ejerce una función paterna. Aunque discrepo en que ésta deshace el vínculo imaginario entre el caballero y Dulcinea. De una parte, considero que la función paterna de Sansón Carrasco es subrogada. En mi opinión, el dúo cura/barbero ejerce dicha función.<sup>1051</sup> De hecho, «dice, pues, la historia que cuando el bachiller Sansón Carrasco aconsejó a don Quijote que volviese a proseguir sus dejadas caballerías, fue por haber entrado primero en bureo con el cura y el barbero sobre qué medio se podría tomar para reducir a don Quijote a que se estuviese en su casa quieto y sosegado» [*DQ*, II, cap. 15, p. 814-815]. Y, de otra parte, la derrota en Barcelona a manos del Caballero de la Blanca Luna no anula el amor de don Quijote por Dulcinea, manifiesto en el empeño que pone en su desencantamiento.<sup>1052</sup>

Emilio Pi i Molist sostiene que el verdadero tratamiento moral en el *Quijote* comienza con el uso de la caballería para combatir la caballería, es decir, una suerte de homeopatía, muy del gusto de terapia moral decimonónica. La aparición de Sansón Carrasco como el Caballero del Bosque o de los Espejos supondría un verdadero tratamiento moral.<sup>1053</sup> El fracaso de este intento no se debe al fracaso del método como tal, sino al fracaso del Caballero del Bosque en su tarea de derrotar a don

---

<sup>1050</sup> Sobre la función paterna en el *Quijote*, véase CORCÉS PANDO, V. (2013).

<sup>1051</sup> El cura es padre espiritual, y barbero —cirujano-barbero— era la profesión del padre de Cervantes.

<sup>1052</sup> Tal vez el amor persiste porque Dulcinea no sólo ejerce cierta función materna, sino que actúa, principalmente, como un componente yoico fragmentado del ideal del yo quijotesco. Sobre la relación entre don Quijote y Dulcinea, véanse los capítulos “2.7. Ironía y alternativa de realidad en el *Quijote*: a propósito de la carta de don Quijote a Dulcinea” y “2.8. Ironía y principio de realidad necesaria: la aventura del encantamiento de Dulcinea”.

<sup>1053</sup> Cervantes da cuenta del encuentro de don Quijote con el Caballero del Bosque o de los Espejos en *DQ*, II, cap. 12-15, p. 783-816.

Quijote. Pi i Molist insiste en ello y afirma que la oportunidad de éxito del tratamiento llega capítulos más tarde con el duelo entre don Quijote y el Caballero de la Blanca Luna. La derrota del primero abrió, según Pi i Molist, las puertas de la curación de la monomanía.

Comparto con Pi i Molist la importancia de la derrota de don Quijote a manos del Caballero de la Blanca Luna. Seguramente, sin esta derrota don Quijote no hubiera regresado a su pueblo. Al menos, no en ese momento. Y le concedo algo fundamental: la intención de Sansón Carrasco y de sus cómplices —es decir, el cura y el barbero— fue la curación de don Quijote.

Dice, pues, la historia que cuando el bachiller Sansón Carrasco aconsejó a don Quijote que volviese a proseguir sus dejadas caballerías, fue por haber entrado primero en bureo con el cura y el barbero sobre qué medio se podría tomar para reducir a don Quijote a que se estuviese en su casa quieto y sosegado, sin que le alborotasen sus mal buscadas aventuras; de cuyo consejo salió, por voto común de todos y parecer particular de Carrasco, que dejasen salir a don Quijote, pues el detenerle parecía imposible, y que Sansón le saliese al camino como caballero andante, y trabase batalla con él, pues no faltaría sobre qué, y le venciese, teniéndolo por cosa fácil, y que fuese pacto y concierto que el vencido quedase a merced del vencedor; y así vencido don Quijote, le había de mandar el bachiller caballero se volviese a su pueblo y casa, y no saliese de ella en dos años, o hasta tanto que por él le fuese mandado otra cosa; lo cual era claro que don Quijote vencido cumpliría indubitavelmente, por no contravenir y faltar a las leyes de la caballería, y podría ser que en el tiempo de su reclusión se le olvidasen sus vanidades, o se diese lugar de buscar a su locura algún conveniente remedio [*DQ*, II, cap. 15, p. 814-815].

Don Quijote volvía a cumplir, como buen caballero andante, la palabra de retirarse un año en su aldea, en el cual tiempo podía ser, dijo el bachiller, que sanase de su locura; que ésta era la intención que le había movido a hacer aquellas transformaciones, por ser cosa de lástima que un hidalgo tan bien entendido como don Quijote fuese loco [*DQ*, II, cap. 70, p. 1303].

Incluso una vez derrotado don Quijote, Sansón Carrasco, el cura y el barbero mantienen viva su intención psicoterapéutica. De regreso a la aldea, don Quijote, en un intento por preservar su tambaleante identidad quijotesca, propone dedicarse a la bucólica vida pastoril e incluye a sus amigos en su tosca fantasía.

Respondió don Quijote que él se había de llamar el pastor Quijotiz; y el bachiller, el pastor Carrascón; y el cura, el pastor Curiambro; y Sancho Panza, el pastor Pancino.

Pasmáronse todos de ver la nueva locura de don Quijote; pero, porque no se les fuese otra vez del pueblo a sus caballerías, esperando que en aquel año podría ser curado, concedieron con su nueva intención, y aprobaron por discreta su locura, ofreciéndosele por compañeros en su ejercicio [**DQ, II, cap. 73, p. 1326**]

La actitud condescendiente de los amigos del caballero denota una definitiva intención psicoterapéutica. Pese a ello, discrepo, con descarada presunción presentista, en el punto en que Pi i Molist otorga un valor fundamental a esta ficción en el proceso de curación de don Quijote. Ciertamente es que el propio narrador del *Quijote* asegura que «después que le vencieron [a don Quijote], con más juicio en todas las cosas discurría» [**DQ, II, cap. 71, p. 1314**]. Sin embargo, esto no es del todo cierto. Don Quijote ya estaba en el tránsito de la curación desde el diálogo de la carta a Dulcinea y su encantamiento.<sup>1054</sup> La derrota frente al Caballero de la Blanca Luna simplemente aceleró la retirada de don Quijote de su mundo de caballerías. Pero, en mi opinión, lo hace a expensas de su sentimiento de valía personal, precipitando así el fatal desenlace melancólico.

Hasta el final, hasta el sueño que lo conduce a la cordura y la melancolía, don Quijote alberga atisbos, esperanzas y desesperanzas caballerescas. Al entrar en su aldea, don Quijote escucha la conversación de unos muchachos y la interpreta en clave personal, con una buena dosis de autorreferencia quijotesca, pero ahora en un tono sombrío, crepuscular.

A la entrada del cual [aldea de don Quijote y Sancho], según dice Cide Hamete, vio don Quijote que en las eras del lugar estaban riñendo dos muchachos, y el uno dijo al otro:

—No te canses Periquillo, que no la has de ver en todos los días de tu vida.

Oyólo don Quijote, y dijo a Sancho:

—¿No adviertes, amigo, lo que aquel muchacho ha dicho: «no la has de ver en todos los días de tu vida»?

—Pues bien, ¿qué importa —respondió Sancho— que haya dicho eso el muchacho?

—¿Qué? —replicó don Quijote—. ¿No ves tú que, aplicando aquella palabra a mi intención, quiere significar que no tengo de ver más a Dulcinea? [**DQ, II, cap. 73, p. 1322-1323**].

---

<sup>1054</sup> Véanse los capítulos “2.7. Ironía y alternativa de realidad en el *Quijote*: a propósito de la carta de don Quijote a Dulcinea” y “2.8. Ironía y principio de realidad necesaria: la aventura del encantamiento de Dulcinea”.

## 2.6. LA RELACIÓN TERAPÉUTICA EN EL *QUIJOTE*

El diálogo —como hemos visto en el capítulo “2.3. El diálogo curativo en el *Quijote*”— constituye el basamento y armazón de la relación terapéutica. Pero el diálogo existe porque hay personas que dialogan y pasan tiempo juntas, compartiendo aventuras y desventuras, relatos, emociones. Únicamente en el seno de estas experiencias compartidas, la psicoterapia —cualquier psicoterapia— es posible.

Hace más de un siglo, en 1907, Sigmund Freud advirtió que «no debe despreciarse el amor como poder curativo de los delirios».<sup>1055</sup> El amor como fuerza que emana de una relación entre personas. De ahí que los diferentes estudios sobre los mecanismos subyacentes a la acción de la psicoterapia discrepen en muchos aspectos, pero coincidan en uno básico y fundamental: la importancia esencial de la relación terapéutica entre terapeuta y enfermo.<sup>1056</sup>

La relación —o alianza— terapéutica es responsable, en buena medida, de la acción curativa de la psicoterapia y está presente en todas las formas de psicoterapia conocidas.<sup>1057</sup> Pero la relación terapéutica no sólo aparece en el marco de una psicoterapia reglada, sino en toda relación médico-enfermo que tome en consideración los aspectos biográficos, vitales, del enfermo, y, en sentido amplio, en toda relación humana con acción psicoterapéutica.

Referida la enfermedad, en cambio, a la vida personal de quien la padece, se constituye como suceso biográfico más o menos dotado de sentido comprensible —afirma Laín Entralgo—, y se manifiesta en un decir interpretativo e imaginativo que envuelve y da significación a los sentimientos morbosos, a los síntomas y a las lesiones; por tanto, en un relato del que son partes esenciales, junto a los sustantivos y los adjetivos de la nominación y la descripción, los verbos y los adverbios. Esto es lo que acontece al enfermo, cuando su decir acerca de la enfermedad que padece se eleva desde el

---

<sup>1055</sup> FREUD, S. (1981), vol. 2, p. 1294 [XXXIII, El delirio y los sueños en la ‘Gradiva’, de W. Jensen]. Es interesante señalar que André Breton (1896-1966, poeta surrealista francés), muy crítico con la psiquiatría de su época, considera que sólo el amor es capaz de curar la locura, citado por ROF CARBALLO, J. (1964), p. 31.

<sup>1056</sup> GABBARD, G.O. y HOROWITZ, M.J. (2009), GABBARD, G.O. y WESTEN, D. (2003). Sobre el valor histórico de la relación terapéutica pueden consultarse LAZARO, J. y GRACIA, D. (2006), y JACKSON, S.W. (1992). Para una información más en profundidad, recomiendo el completo estudio *La historia clínica* del profesor Laín Entralgo, LAÍN ENTRALGO, P. (1998).

<sup>1057</sup> Numerosos estudios, procedentes de diferentes ámbitos clínicos y enfoques teóricos dispares, coinciden en enfatizar el papel primordial de la relación terapéutica en la acción curativa de la psicoterapia. Sobre este apasionante asunto pueden consultarse, entre otros, CATTY (2004), CRESPO, L.F., y FRAGUAS, G. (2009), FRANK, J.D. (1971), GABBARD, G.O. y WESTEN, D. (2003), HORVATH, A.O. (2000), HORVATH, A.O. y SYMONDS, D. (1991), HORVATH, A.O. y LUBORSKY, L. (1993), HORVATH, A.O. y otros (2011), PRIEBE, S. y MCCABE, R. (2008).

elemental nivel psicológico de autosentimiento al más complejo nivel de la auto-interpretación [...]. En tal caso, la anamnesis dejará de ser puramente “testifical” y se hará simultáneamente “testifical” e “interpretativa”, el diagnóstico no se conformará con ser puramente “nosográfico” y aspirará a ser, por modo unitario, a la vez, “nosográfico” y “biográfico”, y el tratamiento incluirá de un modo u otro la psicoterapia verbal.<sup>1058</sup>

No existe una definición precisa del concepto de relación terapéutica, pero podemos coincidir en que la relación terapéutica consiste en la experiencia de ser ayudado y de avanzar en la consecución de metas u objetivos junto con el terapeuta.<sup>1059</sup> Así, el componente de relación humana se erige como el principal factor terapéutico de toda intervención psicoterapéutica. En los últimos años la relación terapéutica ha recibido una creciente atención de los profesionales de las psicoterapias. Numerosos trabajos formulados desde diferentes orientaciones teóricas han coincidido en resaltar el papel fundamental de la relación terapéutica en el proceso de curación psicoterapéutica.<sup>1060</sup>

Los remedios psicoterapéuticos descritos en el *Quijote* aparecen en el marco de relaciones interpersonales, en las que la propia relación es un valor primordial en la acción de la cura o el consuelo. De alguna manera, el espíritu psicoterapéutico del *Quijote* se asienta en el lecho de la amistad. El *Quijote* ensalza la amistad desde el mismo principio de la obra, en el que el narrador del prólogo, que está en *suspense*, sin saber lo que escribir, con una actitud melancólica, recibe la ayuda de un amigo, que le ofrece consejos y consuelo en esta situación.

### **2.6.1. La amistad entre don Quijote y Sancho como basamento de la relación terapéutica**

Las páginas del *Quijote* albergan las historias de grandes amigos como Anselmo y Lotario, el cura y el barbero y, sobre todo, don Quijote y Sancho Panza.<sup>1061</sup> La palabra amigo —o el plural *amigos*— aparece 170 veces en la primera parte y 150 en la segunda parte. La expresión “amigo Sancho” —o “Sancho amigo”— es citada en 21 ocasiones en la primera parte y en 38 en la segunda. Las disputas entre don Quijote y Sancho suelen zanjarse con un brindis a la amistad: «Finalmente, don Quijote y

---

<sup>1058</sup> LAÍN ENTRALGO, P. (1961), p. 37.

<sup>1059</sup> GABBARD, G.O. y HOROWITZ, M.J. (2009), p. 519.

<sup>1060</sup> Véase notas 1052 y 1053.

<sup>1061</sup> Como anécdota, la enciclopedia Wikipedia cita como ejemplos arquetípicos de amistad en la literatura universal a Sancho Panza y don Quijote, los tres mosqueteros, y Sherlock Holmes y doctor Watson.

Sancho se abrazaron y quedaron amigos» [DQ, II, cap. 7, p. 746]. Hasta tal punto cobra fuerza esta amistad que se hace extensiva a sus monturas, «los dos continuos compañeros y amigos Rocinante y el rucio» [DQ, II, cap. 59, p. 1211].

La amistad teje un lazo afectivo que sostiene y permite las intervenciones de corte terapéutico. En el arranque de la segunda parte Sancho reivindica un salario por sus servicios como escudero. A esto, el caballero responde con un plante a modo de órdago.

—Y, finalmente, quiero decir, y os digo, que si no queréis venir a merced conmigo y correr la suerte que yo corriere, que Dios quede con vos y os haga un santo; que a mí no me faltarán escuderos más obedientes, más solícitos, y no tan empachados ni tan habladores como vos.

Cuando Sancho oyó la firme resolución de su amo se le anubló el cielo y se le cayeron las alas del corazón, porque tenía creído que su señor no se iría sin él por todos los haberes del mundo [DQ, II, cap. 7, p. 744].

Sancho, pese a su pragmatismo habitual, siente profundamente las palabras del don Quijote. La amistad ha echado raíces. Desde aquí serán posibles las futuras intervenciones terapéuticas, especialmente la que ocurrirá poco después y constituirá el eje vertebrador de la curación de don Quijote: el encantamiento de Dulcinea.<sup>1062</sup> De otro modo, sin la matriz del afecto, los remedios psicoterapéuticos serían baldíos.

Durante la segunda parte son habituales las expresiones de amistad. Sancho, en su encuentro con el escudero del Caballero del Bosque —caballero que, como sabemos, no es sino Sansón Carrasco disfrazado—, demuestra la lealtad que le guarda a don Quijote: «[Don Quijote, dice Sancho] no tiene nada de bellaco; antes tiene una alma como un cántaro: no sabe hacer mal a nadie, sino bien a todos, ni tiene malicia alguna: un niño le hará entender que es de noche en la mitad del día; y por esta sencillez le quiero como a las telas de mi corazón, y no me amaño a dejarle, por más disparates que haga» [DQ, II, cap. 13, p. 796-797].

Por su parte, don Quijote reconoce el afecto que le tiene a Sancho. En una conversación con la duquesa, ella pone en cuestión la lealtad del escudero, a lo que don Quijote responde: «Sancho Panza es uno de los más graciosos escuderos que jamás sirvió a caballero andante [...]; yo no le trocaría con otro escudero, aunque me diesen de añadidura una ciudad» [DQ, II, cap. 32, p. 983]. Poco después, cuando Sancho parte hacia la ínsula de la que ha sido nombrado gobernador, don Quijote

---

<sup>1062</sup> Véase el capítulo “2.8. Ironía y principio de realidad necesaria: la aventura del encantamiento de Dulcinea”.



queda apenado, con una actitud melancólica que llama la atención de la duquesa. La ausencia del amigo deja un hueco velado en el alma del caballero.

Apenas se hubo partido Sancho, cuando don Quijote sintió su soledad; y si le fuera posible revocarle la comisión y quitarle el gobierno, lo hiciera. Conoció la duquesa su melancolía, y preguntóle que de qué estaba triste; que si era por la ausencia de Sancho [DQ, II, cap. 44, p. 1072].

### 2.6.2. La complicidad de don Quijote y Sancho en la locura caballeresca

La amistad entre don Quijote y Sancho conduce a una suerte de comunión en la aventura caballeresca. Sancho se hace cómplice de la esperanza de su señor. Algunos autores, como los psiquiatras Luis Fernando Crespo y Carlos Castilla del Pino, consideran que la participación de Sancho en las locuras quijotescas responde a una *locura compartida* (*folie a deux*) entre don Quijote y Sancho.<sup>1063</sup> No puedo *compartir* esta lectura. Sancho nunca llega a creer en el delirio de don Quijote, sino que lo acepta en su esperanza de alcanzar la riqueza y la fama. Es decir, *acepta* el delirio quijotesco en tanto que ello le permite realizar sus sueños. Pero no *vive* el delirio. La realidad común de los demás personajes siempre se filtra en los ensueños de Sancho y no le resulta difícil alinearse con los otros personajes —los que quieren curar de la locura a don Quijote— sin que ello suponga un cambio sustancial en su ideario o en su posición ante el mundo;<sup>1064</sup> algo que sí ocurre, en cambio, en don Quijote, quien debe cambiar su mirada del mundo para abandonar el delirio. Sin embargo, pese a no *vivir* el delirio, Sancho demuestra una complicidad *con y en* el delirio quijotesco.

Por ello, para alcanzar la fama, la ínsula prometida —que recuerda, *mutatis mutandi*, a la tierra prometida por Dios a los hebreos—, Sancho debe tener fe, es decir, debe creer en don Quijote. «Si no cree, Sancho ve desvanecerse la ínsula de sus entrañas [...]. De aquí que, al par de don Quijote, Sancho ande, sin saberlo,

---

<sup>1063</sup> Pese a defender el planteamiento de la *folie à deux*, Castilla del Pino afirma: «Si don Quijote “recoge” su locura de los libros de caballería, Sancho —ajeno hasta entonces a ese universo— lo hace desde las perspectivas que se prometen y se le ofrecen como factibles», CASTILLA DEL PINO, C. (2005), p. 71.

<sup>1064</sup> Sancho reivindicó su propia identidad, pese a los cambios de hábito con motivo de su nombramiento como gobernador de la ínsula Barataria, «Vístanme —dijo Sancho— como quisieren, que de cualquier manera que vaya vestido seré Sancho Panza.» [DQ, II, cap. 42, p. 1057].

buscando y rebuscando por doquier razones que le fortifiquen en su creencia. La más solida de estas razones es su fe en don Quijote.»<sup>1065</sup>

Precisamente por eso, por su empática comprensión de la locura quijotesca, Sancho llega a ser uno de los primeros psicopatólogos de la historia. Don Quijote ha descendido poco más de una hora a la cueva de Montesinos. Al salir, relata al primo y a Sancho un rosario de insólitas aventuras que le ocuparon tres días con sus noches y que, sin ambages, el narrador del *Quijote* define —en el título del capítulo 23 de la segunda parte— como «las admirables cosas que el estremado don Quijote contó que había visto en la profunda cueva de Montesinos, cuya imposibilidad y grandeza hace que se tenga esta aventura por apócrifa» [*DQ*, II, cap. 23, p. 892]. Sancho, que aprecia a su señor, se atreve a desmentirle, pero lo hace con un respeto y un saber psicopatológico asombroso.

—Perdóneme vuestra merced, señor mío, si le digo que de todo cuanto aquí ha dicho, lléveme Dios, que iba a decir el diablo, si le creo cosa alguna.

—¿Cómo no? —dijo el primo—, pues ¿había de mentir el señor don Quijote, que, aunque quisiera, no ha tenido lugar para componer e imaginar tanto millón de mentiras?

—Yo no creo que mi señor miente —respondió Sancho.

—Si no, ¿qué crees? —le preguntó don Quijote.

—Creo —respondió Sancho— que aquel Merlín, o aquellos encantadores que encantaron a toda la chusma que vuestra merced dice que ha visto y comunicado allá bajo, le encajaron en el magín o la memoria toda esa máquina que nos ha contado, y todo aquello que por contar le queda [*DQ*, II, cap. 23, p. 900-901].

Por supuesto, Sancho no cree que don Quijote haya vivido la suerte de disparates que cuenta sobre la cueva de Montesinos. Pero tampoco cree, en puridad, que mienta en su relato. Como bien dice Sancho, Merlín y los demás encantadores encajaron esas ideas en la cabeza don Quijote. Es decir, don Quijote vivió como reales tales aventuras, aunque sólo fueran un producto de su imaginativa enferma. No obstante, Sancho sabe que no fue del todo así, pero cuida a don Quijote al no negarle la mayor. La complicidad de Sancho con don Quijote supone la existencia de una amistad, un compromiso, que constituye una forma de relación terapéutica. Por eso mismo don Quijote recibe con afecto las palabras de Sancho.

—Como me quieres bien, Sancho, hablas desa manera —dijo don Quijote [*DQ*, II, cap. 23, p. 904].

---

<sup>1065</sup> MADARIAGA, S. (1967), p. 125-126.

## 2.7. IRONÍA Y ALTERNATIVA DE REALIDAD EN EL *QUIJOTE*: LA CARTA DE DON QUIJOTE A DULCINEA

### 2.7.1. Ironía y alternativa de realidad como recursos psicoterapéuticos

Sócrates no fue un psicoterapeuta ni inventó la psicoterapia. Sin embargo, su método —la *mayéutica*— contiene importantes claves para la aparición de la futura psicoterapia.<sup>1066</sup> Por ello, Sócrates ha sido considerado el principal portador de la palabra curadora en la obra de Platón y su método es valorado por algunos autores como «la primera práctica de psicoterapia intensiva individual».<sup>1067</sup> Aun matizando la carga de anacronismo que conlleva esta aseveración, no podemos obviar el valor psicoterapéutico de la actividad de Sócrates.

La práctica de Sócrates estaba cimentada sobre la llamada ironía clásica, que consistía en hacer preguntas sin dar respuestas, fingiendo no saber lo suficiente sobre un tema para preguntar acerca de él a un interlocutor.<sup>1068</sup> Cuando éste aportaba su opinión, Sócrates procedía a echarla por tierra. Así, en sucesivas acometidas, conseguía que el interlocutor reconociera su ignorancia para, desde aquí, buscar una respuesta al problema inicial. «¡Por Hércules! Ésta no es sino la habitual ironía de Sócrates —reprocha Trasímaco a Sócrates en la *República* platónica—, y yo ya predije a los presentes que no estarías dispuesto a responder, y que, si alguien te preguntaba algo, harías como que no sabes, o cualquier otra cosa, antes que responder».<sup>1069</sup>

La ironía socrática constituía, por tanto, el armazón conceptual del valor psicoterapéutico de sus intervenciones. El significado de esta ironía —*eirōneía*— va más allá del que damos al actual término *ironía*.<sup>1070</sup> El helenista William Guthrie

---

<sup>1066</sup> Véase, en esta tesis, el capítulo “1.2.3. Sócrates y la mayéutica”.

<sup>1067</sup> CHESNIK, R. D. (1982), p. 76.

<sup>1068</sup> La *Enciclopedia Británica* incluye en la definición de ironía el ejemplo de Sócrates: la ironía socrática radicaba en que su aparente ignorancia enmascaraba su verdadera sabiduría, *Encyclopædia Britannica*, disponible en: <http://www.britannica.com/bps/search?query=irony&blacklist=294609>.

<sup>1069</sup> PLATÓN (1986b), p. 74 [*República*, 337a].

<sup>1070</sup> Ironía: «1. Burla fina y disimulada. 2. Tono burlón con que se dice. 3. Figura retórica que consiste en dar a entender algo contrario o diferente de lo que se dice, generalmente como burla disimulada», **RAE** 22ª edición, artículo enmendado, avance de la 23ª edición (<http://www.rae.es>). El Diccionario de María Moliner proporciona una definición más ajustada y con más matices, pero aun muy imprecisa: Ironía: «1. Manera de expresar una cosa, que consiste en decir, en forma o con entonación que no deja lugar a duda sobre el verdadero sentido, lo contrario de una

puntualiza que «si la tradujéramos por “ironía” la suavizaríamos excesivamente».<sup>1071</sup> Sin embargo, la propia palabra ironía, haciendo honor a sí misma, se muestra muy escurridiza a los corsés semánticos y no resulta fácil encajarla en una definición precisa. Constituye un concepto ambiguo, siempre a medio definir, con turbios claroscuros.<sup>1072</sup>

Desde un punto de vista histórico, destacan dos grandes tipos de ironía: la clásica —representada por la socrática— y la romántica, que se erige en respuesta frente al abismo entre lo ideal y lo real, y que Friedrich Schlegel resumía con el apotegma de “no hay que tomar nada en serio”.<sup>1073</sup>

De otra forma, desde un punto de vista sintético, podríamos hablar de dos grandes estilos de ironía, la *ironía deformadora* y la *ironía reveladora*. La primera constituye una actitud para la cual el mundo es algo innoble. La ironía actúa entonces como expresión de descrédito y oposición a este mundo. La segunda —*reveladora*— asume que el mundo no merece la seriedad que algunos pretenden, pero no por despreciarlo, sino por considerar que tal seriedad es de alguna manera algo unilateral y dogmático. Este segundo estilo de ironía aspira a comprender mejor la realidad.<sup>1074</sup>

Por supuesto, esta tesis no es lugar adecuado para formular una aproximación académica al problema de la ironía. Sin embargo, defiendo que la ironía posee un incuestionable valor como recurso psicoterapéutico. Por ello, debo posicionarme al respecto. La ironía ejerce un papel activo en las relaciones humanas, actúa como un puente, una vía de comunicación, entre dos planos —dimensiones, vertientes, acepciones, connotaciones, enfoques, significados— de la realidad. La ironía profesa su función tanto para denotar la acción —poner en comunicación los dos planos— como para representar la propia comunicación entre ellos.

La teoría de la comunicación enseña que toda comunicación tiene un nivel de contenido —mensaje explícito— y un nivel de relación. Este último incluye y clasifica al

---

cosa. Constituye una figura retórica. Tono burlón con que se dice algo: "Me preguntó con ironía si me había cansado". Guasa, ingenio ático, reticencia, sorna. Antífrasis, atenuación. Irónico, jocoso, humorístico, sardónico. Broma. Burla. Humor. Algunos adjetivos aplicables: acerada, acre, afilada, agresiva, agria, aguda, áspera, cáustica, corrosiva, cruel, despiadada, incisiva, mordaz, picante, punzante, sarcástica. 2. Contraste entre dos hechos que resultan ilógicos o incongruentes: "Es una ironía del destino que su mujer le abandone justo cuando había empezado a rehabilitarse"», **Diccionario María Moliner**, acceso Online gratuito <http://www.diclib.com/ironia/show/en/moliner/1/2831/2580/36/44/46716>.

<sup>1071</sup> GUTHRIE, W.K.C. (2005), vol. 3, p. 423.

<sup>1072</sup> La Enciclopedia Stanford de Filosofía incluye ochenta y cuatro entradas bajo el término “irony” (ironía), <http://plato.stanford.edu/search/searcher.py?query=irony>. Ferrater Mora comenta en su *Diccionario de Filosofía* las discrepancias históricas y conceptuales en torno a la definición de ironía, FERRATER MORA, J. (2005), vol. 3, p. 1903-1905. Sobre las dificultades conceptuales de definición del término ironía, véanse también KNOX, N. (1961), KNOX, N. (1972), MUECKE, D.C. (1980), MUECKE, D.C. (1982).

<sup>1073</sup> FERRATER MORA, J. (2005), vol. 3, p. 1904.

<sup>1074</sup> Extraído de FERRATER MORA, J. (2005), vol. 3, p. 1904-1905.

primero y es, por tanto, una metacomunicación.<sup>1075</sup> Al amparo de la teoría de la comunicación la ironía aparece como un puente —de encuentro y, hasta cierto punto, de desencuentro— entre los niveles de contenido y de relación. La ironía surge como una aparente contradicción entre ambos niveles cuando el nivel de contenido expresa lo contrario que el de relación. Pero la ironía no sólo expresa la contradicción, sino que también conecta los dos niveles y los confunde en un nuevo nivel, creando así algo equivalente a un metanivel de contenido *en* la relación, cuyo valor depende, precisamente, de la correspondencia —puente, comunicación— específica entre el contenido y la relación. El significado de las expresiones irónicas está sustentado por esta correspondencia, que se establece de forma individual, específica, entre interlocutores o grupos de interlocutores concretos. De este modo, las expresiones irónicas son siempre polisémicas, en función del contexto en que aparezcan, y —en una pirueta de reflexividad— siempre *atienden* al contexto en el que adquieren su significado.<sup>1076</sup>

Desde esta mirada, la ironía adquiere un valor aperturista que permite introducir una nueva forma de entender la realidad. Sócrates pretendía, en última instancia, que los sujetos vieran las cosas de otra manera. Por ello, la ironía ofrece un reverso alternativo, un enfoque novedoso del mundo que constituye el ofrecimiento de una alternativa de realidad. El paciente, interlocutor del diálogo en el que la ironía se pone en juego, puede, gracias a ella, articular una reconstrucción *saludable* del mundo (asumo, en una cabriola psicopatológica, que la versión previa era patológica).

La interpretación psicoanalítica, especialmente la interpretación de la transferencia y las interpretaciones que actúan —con términos bionianos— como transformaciones hacia *O*, también permiten un grado de aperturismo hacia una nueva manera de leer o vivir la realidad; algo que entronca de lleno que el valor de la ironía.<sup>1077</sup>

Sin embargo, la función psicoterapéutica de la ironía ha recibido escasa atención en la literatura especializada.<sup>1078</sup> De hecho, Sigmund Freud no le dedicó un espacio

---

<sup>1075</sup> WATZLAWICK, P. (1992), p. 9-40.

<sup>1076</sup> Mi lectura recoge, de alguna manera, la idea central que late en la definición de ironía que formula Henry Fowler, para quien la ironía consiste en el uso de palabras para expresar un significado a la parte iniciada de la audiencia y otro significado distinto a la parte no iniciada, FOWLER, H.W. (1954), p. 296.

<sup>1077</sup> Sobre el papel de la interpretación como herramienta que permite una nueva y distinta experiencia de la realidad, véase PRIEL, B. (2013). Sobre las transformaciones hacia *O* véase GRINBERG, L. (2000).

<sup>1078</sup> La actitud psicoterapéutica de Sócrates ha inspirado el desarrollo de técnicas psicoterapéuticas basadas —al menos, según esgrimen sus defensores— en la combinación de elementos de la dialéctica socrática con estrategias de la moderna psicoterapia cognitiva, OVERHOLSER, J.C. (1993a), OVERHOLSER, J.C. (1993b), OVERHOLSER, J.C. (1994), OVERHOLSER, J.C. (1995), OVERHOLSER, J.C. (1996), OVERHOLSER, J.C. (2010). Aunque proclaman su deuda con la dialéctica de Sócrates, estos trabajos no dedican atención específica al valor psicoterapéutico de la ironía.

propio ni comentó su valor terapéutico, pese a recurrir a ella y utilizarla en distintas ocasiones de su carrera profesional. En el *Análisis de un caso de neurosis obsesiva* («caso el hombre de las ratas»), Freud relata su primer caso de neurosis obsesiva: «un funcionario que padecía innumerables preocupaciones, me llamó la atención por el hecho de que al satisfacerme los honorarios de cada consulta me entregaba siempre billetes de Banco tersos y limpios. En una de estas ocasiones le dije, bromeando, que su calidad de funcionario público se revelaba en aquellos flamantes billetes, directamente percibidos de las cajas del Estado». La ironía de Freud es fresca y divertida, intenta introducir una nueva perspectiva, pero el paciente, con hosca resistencia no exenta de agresividad, no acepta la invitación de Freud y responde «que tales billetes no eran, en modo alguno, nuevos, sino que tenía la costumbre de limpiarlos y plancharlos en su casa, pues le daba remordimiento de consciencia entregar a alguien billetes sucios, en los que seguramente había de haber millones de microbios que podían causar graves daños a quien los recibiera».

Más adelante, el mismo paciente describe una escena en la que abusa sexualmente —digamos sin tapujos, viola— a jóvenes muchachas valiéndose de un papel de autoridad. El funcionario explica que desempeña «en muchas casas de la burguesía acomodada el papel de un viejo pariente amable y lo aprovecho para invitar de cuando en cuando a una muchacha joven a hacer una excursión por el campo, arreglándomelas de manera que perdamos el tren y tengamos que pasar la noche fuera de la ciudad. Desde luego, tomo dos cuartos; pero cuando la muchacha se acuesta entro en el suyo y la masturbo con mis dedos». El relato es escabroso, pero deja traslucir una *irónica* contradicción que no pasa inavertida a Freud, quien objeta, con aguda ironía: «¿Y no teme usted causarle algún daño, infectándole los genitales con sus manos sucias?». Freud comenta que, tras este apunte, «el sujeto se mostró indignado. “¿Qué daño voy a causarles? A ninguna le ha sentado mal hasta ahora, y muchas de ellas están ahora casadas y me siguen tratando.” Tomó muy a mal mi observación y no volvió a mi consulta».<sup>1079</sup>

Resulta *irónico* descubrir estas anotaciones de Freud y encontrar sólo escasos comentarios sobre el valor psicoterapéutico de la ironía en la literatura científica. Y resulta aún más irónico si tenemos en cuenta que la ironía constituye un componente esencial en el sustrato conceptual del psicoanálisis.

---

<sup>1079</sup> Las citas del *hombre de las ratas* proceden de FREUD, S. (1981), vol. 2, p. 1462 [XLI, *Análisis de un caso de neurosis obsesiva* (caso «el hombre de las ratas»)].

El propio Freud, en su análisis de la *Gradiva*, concedió valor terapéutico a las frases con *doble sentido*, puesto que permiten contemplar «una nueva situación».<sup>1080</sup> Esta condición conforma, como hemos visto, el carácter fundamental de la ironía: la introducción de una nueva forma de entender la realidad. Sin embargo, Freud no menciona el papel de la ironía como responsable de la función terapéutica de estas frases con *doble sentido*.

El valor del inconsciente, como contenido psíquico y como aparato mental, constituye una primera, y primordial, ironía. Nuestra actividad mental existe y *actúa* sin que seamos conscientes de ello. Los sueños, los síntomas, los actos fallidos emanan de actividad inconsciente, *son deudores de lo desconocido*. Este planteamiento parece albergar un irónico enredo: los síntomas —y los sueños— no dicen lo que parecen decir. Su significado está más allá de las apariencias. De esta manera, queda patente que el lenguaje de los sueños es un lenguaje irónico. Pero no finaliza aquí este asunto. En el propio tratamiento psicoanalítico aparece una nueva —y muy poderosa— declaración de la ironía: el paciente reedita con el terapeuta una experiencia emocional de su pasado. Este proceso, conocido como transferencia, vertebra la acción terapéutica. A veces supone un verdadero obstáculo para la cura, pero siempre resulta imprescindible para que el tratamiento llegue a buen puerto. En todo caso, su esencia es inequívocamente irónica, ya que la transferencia implica que el paciente siente lo *que* no es con *quien* no es, aunque, en cierto modo, sienta lo que es con *quien* es. Todo un alarde de ironía.

En el proceso terapéutico, el paciente emplea a menudo la ironía como una forma de defensa, unas veces de manera adaptativa y otras como resistencia, sobre todo contra la expresión de afectos intensos asociado con la transferencia.<sup>1081</sup> Pero la ironía permite también salvar ciertas resistencias que, de otra forma, resultarían difícilmente sorteables. El paciente puede utilizar la ironía para comunicar ideas o sentimientos que no es capaz de definir con el lenguaje convencional o que, en caso de poder hacerlo, acarrearían la aparición de emociones poco tolerables. A menudo, los pacientes emplean frases de doble sentido —es decir, esencialmente irónicas— para dar salida a componentes inconscientes.

Por su parte, el terapeuta puede emplear la ironía con sentido terapéutico, como *punto entre dos mundos*, paso de comunicación entre componentes o planos

---

<sup>1080</sup> FREUD, S. (1981), vol. 2, p. 1322 [XXXIII, El delirio y los sueños en la 'Gradiva', de W. Jensen].

<sup>1081</sup> Martin Stein defiende, en su artículo *Ironía y psicoanálisis*, el papel de la ironía como agente sustancial en el tratamiento psicoanalítico, especialmente en los procesos, relacionados entre sí, de resistencia y transferencia, STEIN, M.H. (1985).

aparentemente contradictorios.<sup>1082</sup> Como hemos comentado, el propio Sigmund Freud destacó el valor curativo del uso terapéutico de las frases de doble sentido que pronuncian los pacientes.

Durante el tratamiento psicoterapéutico de un delirio o de una perturbación análoga —explica Freud en su análisis de la *Gradiva* de Jensen—, produce el enfermo con gran frecuencia tales frases de doble sentido como nuevos síntomas fugitivos y puede a veces servirse el médico de ellas estimulando con el sentido consciente en el que el enfermo las pronuncia la comprensión de su verdadero sentido inconsciente.<sup>1083</sup>

De esta manera, el terapeuta pone en comunicación el significado consciente manifiesto con el latente inconsciente. Aunque Freud no se pronunció sobre el carácter irónico de este tipo de frases, nosotros hemos visto que la ironía —como dualidad o aparente contradicción entre dos planos o significados— constituye el valor esencial de las frases con doble sentido.

La ironía ejerce aquí una función *vincular, transaccional*, entre dos planos de realidad. En ello radica la principal urdimbre de su labor en la acción psicoterapéutica.<sup>1084</sup>

### 2.7.2. La carta de don Quijote a Dulcinea

Volvamos al *Quijote*. El encuentro con los galeotes ha dejado a don Quijote y Sancho malparados. Don Quijote ha liberado a doce galeotes condenados a galeras y les ha exigido, como pago de su libertad, ir a El Toboso y presentarse ante Dulcinea. Desagracedidos, los presos se han burlado del caballero y han respondido con puños y palos. Doloridos, pero con el temor de que la Santa Hermandad les pida rendir cuentas por dar libertad a los presos, don Quijote y Sancho deciden refugiarse en las colinas de Sierra Morena. Allí, don Quijote y Sancho conocen a Cardenio —enfermo de amor— y escuchan su triste historia.<sup>1085</sup> El encuentro con el enamorado-loco

---

<sup>1082</sup> Por supuesto, los terapeutas también pueden realizar un uso pernicioso de la ironía, al emplearla como forma de actuación contratransferencial que, incluso, podría ocasionar un desconcierto *enloquecedor* en el paciente que no acierta a comprender el significado de la ironía. De hecho, el mencionado uso que hace Freud de la ironía en el “caso del hombre de las ratas” no posee un efecto terapéutico claro, y podría ser consecuencia de una actuación contratransferencial.

<sup>1083</sup> FREUD, S. (1981), vol. 2, p. 1331-1332 [XXXIII, El delirio y los sueños en la ‘Gradiva’, de W. Jensen].

<sup>1084</sup> Sobre el papel de la ironía en la acción psicoterapéutica, véase LEAR, J. (2003).

<sup>1085</sup> Véase *DQ*, I, cap. 23-24, p. 275-295.



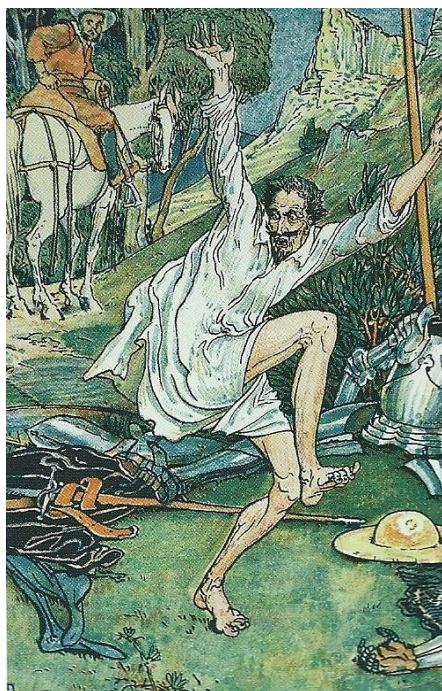
Cardenio estimula a Don Quijote y decide hacer penitencia de amor y emular así a Amadís de Gaula en la Peña Pobre.<sup>1086</sup>

Don Quijote, travestido en caricatura de sí mismo, redacta una carta de amor a Dulcinea y pide a Sancho que vaya a El Toboso a entregársela. La carta, apreciada por Pedro Salinas como «la mejor carta de amores de la literatura española»,<sup>1087</sup> está escrita en un estilo arcaico, de exquisita elegancia, con destellos de asombrosa modernidad.

*Soberana y alta señora:*

*El ferido de punta de ausencia y el llagado de las telas del corazón, dulcísima Dulcinea del Toboso, te envía la salud que él no tiene. Si tu fermosura me desprecia, si tu valor no es en mi pro, si tus desdenes son en mi afincamiento, maguer que yo sea asaz de sufrido, mal podré sostenerme en esta cuita, que, además de ser fuerte, es muy duradera. Mi buen escudero Sancho te dará entera relación, ¡oh bella ingrata, amada enemiga mía!, del modo que por tu causa quedo: si gustares de acorrerme, tuyo soy; y si no, haz lo que te viniere en gusto, que con acabar mi vida habré satisfecho a tu crueldad y a mi deseo. Tuyo hasta la muerte,*

*El Caballero de la Triste Figura [DQ, I, cap. 25, p. 313].*



**FIGURA 25**

Penitencia de don Quijote en Sierra Morena, ilustración de Walter Crane (hacia 1900).

Imagen tomada de PUERTO, J. (2005), p. 122.

<sup>1086</sup> *DQ*, I, cap. 25, p. 296-317. Amadís de Gaula cambia su nombre por el de Beltenebros y se retira en Peña Pobre como penitencia por su amada Oriana. Véase RODRÍGUEZ DE MONTALVO, G. (1988), vol. 1, p. 699-714 [*Amadís de Gaula*, II, 48].

<sup>1087</sup> SALINAS, P. (2005), p. 75. Pedro Salinas profundiza en este tema en *La mejor carta de amores de la literatura española*, SALINAS, P. (2005), p. 75-94.

Sancho parte hacia El Toboso, pero no llega a su destino y, por tanto, no puede entregar la carta a Dulcinea. Aquí, desde el principio, entra en juego la ironía que guiará la conversación terapéutica entre caballero y escudero. La carta, el pretexto del que se valen don Quijote y Sancho para entablar el diálogo, jamás estuvo en manos de Sancho, porque don Quijote olvidó dársela al enviarlo a El Toboso. Curioso olvido que ha llamado la atención de los lectores desde hace siglos. Irónico olvido, podemos decir, porque impone —sin opciones a otras carambolas inventivas— el requerimiento de la ficción de Sancho sobre la entrega de la carta a Dulcinea. De alguna manera, don Quijote parece anticipar la necesidad de una ficción que mantenga su propia ficción caballeresca. Y, por supuesto, para ello le es imprescindible la participación de Sancho.

### 2.7.3. La conversación entre don Quijote y Sancho

Sabemos que Sancho no ha entregado la carta a Dulcinea. Y sabemos que don Quijote, en algún registro, es partícipe de este hecho. En su camino hacia El Toboso, Sancho llega a una venta y encuentra allí al cura y al barbero de su pueblo. Preguntado por el paradero y el estado de don Quijote, Sancho pretende encubrirlo, pero en seguida, tras una mínima insistencia, da cuenta de toda la historia. «Admirados los dos de lo que Sancho Panza les contaba; y, aunque ya sabían la locura de don Quijote y el género della, siempre que la oían se admiraban de nuevo» [DQ, I, cap. 26, p. 322], el cura y el barbero idean un artificio para que don Quijote abandone su penitencia en Sierra Morena.<sup>1088</sup>

Una vez finalizada la penitencia en Sierra Morena, la comitiva toma el rumbo de la famosa venta. En el camino, don Quijote pregunta a Sancho por su *embajada*, es decir, por la entrega de carta a Dulcinea.

—Llegaste, ¿y qué hacía aquella reina de la hermosura? A buen seguro que la hallaste ensartando perlas o bordando alguna empresa con oro de cañutillo para este su cautivo caballero [DQ, I, cap. 31, p. 391].

En este punto, Sancho conserva un amplio margen de libertad: puede confesar la verdad y recordar a don Quijote que no llevó la carta a Dulcinea porque no tenía carta alguna que llevar. Pero opta por aceptar la ficción a la que le invita don Quijote.

---

<sup>1088</sup> Véase DQ, I, cap. 26-30, p. 322-384. El capítulo “2.5.3. El teatro del cura, el barbero y la princesa Micomicona” de esta tesis profundiza en los artificios y artimañas de que se valieron el cura y el barbero para conseguir que don Quijote abandonara la penitencia en Sierra Morena y regresara a su casa.

Y lo hace entregándole una manera distinta de ver a Dulcinea: la que compartiría con el resto de los personajes si se encontrara con Aldonza Lorenzo. La decisión de Sancho es fundamental en el devenir de la novela.

—No la hallé —respondió Sancho— sino ahechando dos hanegas de trigo en un corral de su casa [**DQ, I, cap. 31, p. 392**].

Unos capítulos atrás don Quijote había confesado a Sancho que Dulcinea no era otra sino la hija de Lorenzo Corchuelo y Aldonza Nogales, «llamada por otro nombre Aldonza Lorenzo» [**DQ, I, cap. 25, p. 309**], y había añadido estas enigmáticas palabras: «bástame a mí pensar y creer que la buena de Aldonza Lorenzo es hermosa y honesta» [**DQ, I, cap. 25, p. 312**]. Resulta evidente que cuando don Quijote mantiene el diálogo con Sancho sobre la entrega de la carta, ya *sabe* que éste no pudo encontrar a Dulcinea «ensartando perlas o bordando alguna empresa con oro de cañutillo» y que para que Sancho le dé una respuesta de ese cariz debe mentirle.

Y sabe que debe mentirle porque Don Quijote ya conoce la opinión de Sancho con respecto a Dulcinea. Unas jornadas antes, Sancho había apuntado:

—¡Ta, ta! —dijo Sancho—. ¿Que la hija de Lorenzo Corchuelo es la señora Dulcinea del Toboso, llamada por otro nombre Aldonza Lorenzo?

—Esa es —dijo don Quijote—, y es la que merece ser señora de todo el universo.

—Bien la conozco —dijo Sancho—, y sé decir que tira tan bien una barra como el más forzudo zagal de todo el pueblo. ¡Vive el Dador, que es moza de chapa, hecha y derecha y de pelo en pecho, y que puede sacar la barba del lodo a cualquier caballero andante o por andar que la tuviere por señora! ¡Oh hideputa, qué rejo que tiene, y qué voz! Sé decir que se puso un día encima del campanario del aldea a llamar unos zagales suyos que andaban en un barbecho de su padre, y, aunque estaban de allí más de media legua, así la oyeron como si estuvieran al pie de la torre. Y lo mejor que tiene es que no es nada melindrosa, porque tiene mucho de cortesana: con todos se burla y de todo hace mueca y donaire [**DQ, I, cap. 25, p. 309-310**].

Dulcinea es un personaje de ficción en un sentido doble.<sup>1089</sup> En primer lugar, porque es consecuencia de una transmutación forzada por don Quijote: de Aldonza Lorenzo a Dulcinea. No es, como sabemos, una mudanza absoluta, ya que al caballero le basta con «pensar y creer que la buena de Aldonza Lorenzo es hermosa y

---

<sup>1089</sup> Torrente Ballester estudia el papel del personaje de Dulcinea, desde una perspectiva lógico-literaria, en **TORRENTE BALLESTER, G. (2004), p. 124-126.**

honesta», «y en lo del linaje importa poco, que no han de ir a hacer la información dél para darle algún hábito, y yo me hago cuenta que es la más alta princesa del mundo» [DQ, I, cap. 25, p. 312], «Yo soy enamorado, no más de porque es forzoso que los caballeros andantes lo sean; y, siéndolo, no soy de los enamorados viciosos, sino de los platónicos continentes» [DQ, II, cap. 32, p. 972]. No en vano, «el caballero andante sin dama es como el árbol sin hojas, el edificio sin cimiento y la sombra sin cuerpo de quien se cause» [DQ, II, cap. 32, p. 979]. A lo largo del libro, y especialmente en el diálogo que comentamos, las características de Aldonza impregnan a Dulcinea sin que por ello pierda su condición de doncella amada por don Quijote. Y es personaje de ficción, en segundo lugar, porque Dulcinea no aparece en la novela sino como referencia. Se habla mucho de ella, pero el narrador no la saca a escena.

Por ello, podemos decir que Dulcinea actúa como una función y un pretexto en relación con don Quijote.<sup>1090</sup> Alonso Quijano, el caballero andante, necesita a Dulcinea para ser don Quijote. Pero a don Quijote no le sirve una imagen realista de una joven Aldonza, porque para don Quijote Dulcinea no es una persona real sino una exigencia de su identidad quijotesca. «Por lo que yo quiero a Dulcinea del Toboso —afirma don Quijote—, tanto vale como la más alta princesa de la tierra» [DQ, I, cap. 25, p. 311]. De hecho, al describirla, utiliza metáforas tan desmesuradas que imposibilitan su propio valor descriptivo y aun metafórico. «Su nombre es Dulcinea; su patria, el Toboso, un lugar de la Mancha; su calidad, por lo menos, ha de ser de princesa, pues es reina y señora mía; su hermosura, sobrehumana, pues en ella se vienen a hacer verdaderos todos los imposibles y quiméricos atributos de belleza que los poetas dan a sus damas: que sus cabellos son oro, su frente campos elíseos, sus cejas arcos del cielo, sus ojos soles, sus mejillas rosas, sus labios corales, perlas sus dientes, alabastro su cuello, mármol su pecho, marfil sus manos, su blancura nieve» [DQ, I, cap. 13, p. 155]. En cierto modo, como apunta Nélida Piñón, «Dulcinea es un simulacro. Una invención casi pérfida de un caballero de la Mancha cuya integridad casi zozobra entre las trampas que le tiende su propia imaginación».<sup>1091</sup>

En resumidas cuentas y de regreso al diálogo, don Quijote pregunta a Sancho por su encuentro con Dulcinea.

—Llegaste, ¿y qué hacía aquella reina de la hermosura? A buen seguro que la hallaste ensartando perlas o bordando alguna empresa con oro de cañutillo para este su cautivo caballero.

---

<sup>1090</sup> «Creer que don Quijote ama a Dulcinea —afirma Torrente Ballester— es una de las mayores falsedades interpretativas a que su historia dio lugar». TORRENTE BALLESTER, G. (2004), p. 71.

<sup>1091</sup> PIÑÓN, N. (2005), p. 114.

## 2. LA CURACIÓN POR LA PALABRA EN EL QUIJOTE

### 2.7. Ironía y alternativa de realidad en el *Quijote*: la carta a Dulcinea

—No la hallé —respondió Sancho— sino ahechando dos hanegas de trigo en un corral de su casa [*DQ*, I, cap. 31, p. 392].

Sancho, vemos, comienza diciendo la verdad («no la hallé»), pero a renglón seguido añade «sino ahechando dos hanegas de trigo en un corral de su casa», dando, de esta manera, pie a la alternativa de realidad. Una realidad congruente con el mundo de Sancho, el mundo del cura y el barbero, es decir, una *ficción verosímil*. Sancho decide mentir a don Quijote y *confesar* que sí ha visto a Dulcinea.

Sin embargo, puestos a mentir, «¿qué caro le costaba a Sancho decir que sí, que así -ensartando perlas, etc.- la había hallado?»,<sup>1092</sup> en lugar de *reconocer* que la encontró *ahechando dos hanegas de trigo en un corral de su casa*.



**FIGURA 26**

*Don Quijote y Sancho Panza*, de Honoré de Daumier (1808-1879). El original está en la Nationalgalerie de Berlín.

Imagen tomada de <http://www.unspecial.org/UNS640/t32.html>

Para asombro del lector, quien unas líneas atrás ha visto cómo don Quijote se encoleriza con Sancho por oírle decir que la princesa Micomicona es más hermosa que Dulcinea,<sup>1093</sup> esta vez el caballero recibe la respuesta del escudero sin irritación, con asombrosa naturalidad, y devuelve a Sancho la pelota invitándole a continuar el juego.

<sup>1092</sup> Se pregunta y nos pregunta Torrente Ballester, **TORRENTE BALLESTER, G. (2004), p. 124.**

<sup>1093</sup> «Don Quijote, que tales blasfemias oyó decir contra su señora Dulcinea, no lo pudo sufrir, y, alzando el lanzón, sin hablalle palabra a Sancho y sin decirle esta boca es mía, le dio tales dos palos que dio con él en tierra; y si no fuera porque Dorotea le dio voces que no le diera más, sin duda le quitara allí la vida», *DQ*, I, cap. 30, p. 386.

—Pues haz cuenta —dijo don Quijote— que los granos de aquel trigo eran granos de perlas, tocados de sus manos. Y si miraste, amigo, el trigo ¿era candeal o trechel? [*DQ*, I, cap. 31, p. 392].

Los granos de trigo eran granos de perlas *tocados de sus manos*, pero eran, al mismo tiempo, granos de trigo *cereal* candeal o trechel.<sup>1094</sup> Es decir, don Quijote acepta la realidad que le ofrece Sancho, sin recurrir —como ha hecho en el pasado, en aventuras como la de los molinos de viento— a la transformación o a la violentación de la realidad. Sancho ha introducido ya *una ficción verosímil*, en contraposición con la *ficción poética* que parecía demandar don Quijote. Y el caballero acepta de buen grado la falsa realidad que le presenta Sancho. Una realidad que es verosímil no sólo para Sancho sino, especialmente, para don Quijote, quien articula un diálogo con Sancho en el que los planos *poético* y *verosímil* de la ficción se superponen y confunden. Aquí radica el valor terapéutico de la ironía que contiene el diálogo entre Sancho y don Quijote.

La ironía aparece como un puente entre los planos *poético* y *verosímil* de la realidad, como vía de comunicación entre el nivel de contenido —la ficción verosímil que Sancho inventa sobre su encuentro con Dulcinea— y el nivel de relación —la alternativa de realidad que construyen Sancho y Don Quijote en la mutua e íntima asunción de que el relato de Sancho es pura ficción. Sancho comprueba que don Quijote ha aceptado el juego y se adentra de lleno en la ironía, en la confusión entre planos de realidad —*poético* y *verosímil*— y permite así la construcción de una alternativa de realidad.

—No era sino rubión—respondió Sancho.<sup>1095</sup>

—Pues yo te aseguro —dijo don Quijote— que, ahechado por sus manos, hizo pan candeal, sin duda alguna. Pero pasa adelante: cuando le diste mi carta, ¿besóla? ¿Púsosela sobre la cabeza? ¿Hizo alguna ceremonia digna de tal carta, o qué hizo?

—Cuando yo se la iba a dar —respondió Sancho—, ella estaba en la fuga del meneo de una buena parte de trigo que tenía en la criba, y díjome: «Poned, amigo, esa carta sobre aquel costal, que no la puedo leer hasta que acabe de acribar todo lo que aquí está».

---

<sup>1094</sup> Trigo candeal: «variedad de trigo aristado, con la espiga cuadrada, recta, espiguillas cortas y granos ovales, obtusos y opacos, que da harina blanca de calidad superior». Trigo trechel: «Cada uno de los que se siembran en primavera y fructifican en el verano del mismo año». Definiciones procedentes del diccionario de la **RAE 22ª edición** (<http://www.rae.es>).

<sup>1095</sup> Trigo rubión: «Variedad de trigo fanfarrón de grano dorado. Variedad de trigo forrajero», **RAE 22ª edición** (<http://www.rae.es>).

—¡Discreta señora! —dijo don Quijote—. Eso debió de ser por leerla despacio y recrearse con ella. Adelante, Sancho. Y en tanto que estaba en su menester, ¿qué coloquios pasó contigo? ¿Qué te preguntó de mí? Y tú ¿qué le respondiste? Acaba, cuéntamelo todo, no se te quede en el tintero una mínima [DQ, I, cap. 31, p. 392].

Esta lectura de don Quijote se ajusta plenamente a la realidad que le brinda Sancho. No trata de alterarla, sino que se limita a adornarla con una elegante racionalización: *eso debió de ser por leerla despacio y recrearse con ella*.

—Ella no me preguntó nada —dijo Sancho—, mas yo le dije de la manera que vuestra merced por su servicio quedaba haciendo penitencia, desnudo de la cintura arriba, metido entre estas sierras como si fuera salvaje, durmiendo en el suelo, sin comer pan a manteles ni sin peinarse la barba, llorando y maldiciendo su fortuna.

—En decir que maldecía mi fortuna dijiste mal —dijo don Quijote—, porque antes la bendigo y bendeciré todos los días de mi vida, por haberme hecho digno de merecer amar tan alta señora como Dulcinea del Toboso.

—Tan alta es —respondió Sancho—, que a buena fe que me lleva a mí más de un coto.

—Pues ¿cómo, Sancho? —dijo don Quijote—. ¿Haste medido tú con ella?

—Medíme en esta manera —respondió Sancho—: que llegándole a ayudar a poner un costal de trigo sobre un jumento, llegamos tan juntos, que eché de ver que me llevaba más de un gran palmo [DQ, I, cap. 31, p. 393].

La ironía sirve de contrapunto entre la ficción poética de don Quijote y la alternativa verosímil de realidad. La metáfora poética *tan alta señora* —encuadrada en la versión caballeresca de la dama amada— es trastocada en literalidad mundana, tangible, por Sancho: «tan alta es que a buena fe que me lleva a mí más de un coto». Don Quijote —y aquí podemos apreciar el resultado de la ironía— parece entender la literalidad de la expresión *de forma literal*, pero no responde a la ironía de Sancho.

—Pues es verdad —replicó don Quijote— que no acompaña esa grandeza y la adorna con mil millones y gracias del alma. Pero no me negarás, Sancho, una cosa: cuando llegaste junto a ella, ¿no sentiste un olor sabeo, una fragancia aromática y un no sé qué de bueno, que yo no acierto a darte nombre? Digo, ¿un tufo o tufo como si estuvieras en la tienda de algún curioso guantero? [DQ, I, cap. 31, p. 393].



Hay algo en las respuestas de don Quijote que resulta enigmático. A estas alturas de la conversación, el caballero parece saber de sobra que Sancho desmontará todos y cada uno de los *envites* poéticos sobre el encuentro con Dulcinea. Sin embargo, don Quijote insiste: «Pero no me negarás, Sancho, una cosa: cuando llegaste junto a ella, ¿no sentiste un olor sabeo, una fragancia aromática y un no sé qué de bueno, que yo no acierto a darte nombre?». Esta insistencia parece encubrir el irónico valor del agrado reconfortante con que don Quijote recibe la ficción verosímil, la alternativa de realidad, que inventa Sancho. En esta función reside, en gran medida, la acción psicoterapéutica de la ironía *sanchesca*.

—Lo que sé decir —dijo Sancho— es que sentí un olorcillo algo hombruno, y debía de ser que ella, con el mucho ejercicio, estaba sudada y algo correosa.

—No sería eso —respondió don Quijote—, sino que tú debías de estar romadizado o te debiste de oler a ti mismo, porque yo sé bien a lo que huele aquella rosa entre espinas, aquel lirio del campo, aquel ámbar desleído.

—Todo puede ser —respondió Sancho—, que muchas veces sale de mí aquel olor que entonces me pareció que salía de su merced de la señora Dulcinea; pero no hay de qué maravillarse, que un diablo parece a otro [DQ, I, cap. 31, p. 393-394].



**FIGURA 27**

Sancho Panza  
habla con Dulcinea.  
Ilustración de  
Antonio Mingote.

Imagen tomada de  
CERVANTES, M. (2011),  
vol. 2, p. 37

«No sería eso», dice Don Quijote, utilizando un pasado imperfecto que permite un margen de duda. No afirma, tajante, certero, “no fue eso”, sino “no sería eso”. Es más, a continuación dirá, con una frase que remite al condicional, «tú debías de estar romadizado o te debiste de oler a ti mismo». «Todo puede ser», responde Sancho,



aceptando, en una reciprocidad cómplice, la duda de don Quijote. Sancho, como vemos, entrega a don Quijote una alternativa de realidad. Pero esta alternativa no es dogmática, sino que acepta la incorporación de las dudas de don Quijote. Sancho, por tanto, en su irónico ofrecimiento legitima a don Quijote otorgándole un espacio de posibilidad. Esta intervención promueve un cambio en la lectura dogmática de la realidad quijotesca.

—Y bien —prosiguió don Quijote—, he aquí que acabó de limpiar su trigo y de enviallo al molino. ¿Qué hizo cuando leyó la carta? [*DQ*, I, cap. 31, p. 394].

Don Quijote acepta que Dulcinea limpie el trigo y lo envíe al molino. La alternativa de realidad obra su efecto y se cuela, casi de rondón, en la aventura caballeresca.

—La carta —dijo Sancho— no la leyó, porque dijo que no sabía leer ni escribir, antes la rasgó y la hizo menudas piezas, diciendo que no la quería dar a leer a nadie, porque no se supiesen en el lugar sus secretos, y que bastaba lo que yo le había dicho de palabra acerca del amor que vuestra merced le tenía y de la penitencia extraordinaria que por su causa quedaba haciendo. Y, finalmente, me dijo que dijese a vuestra merced que le besaba las manos, y que allí quedaba con más deseo de verle que de escribirle, y que, así, le suplicaba y mandaba que, vista la presente, saliese de aquellos matorrales y se dejase de hacer disparates y se pusiese luego luego en camino del Toboso, si otra cosa de más importancia no le sucediese, porque tenía gran deseo de ver a vuestra merced. Rióse mucho cuando le dije como se llamaba vuestra merced el Caballero de la Triste Figura. Preguntéle si había ido allá el vizcaíno de marras; díjome que sí y que era un hombre muy de bien. También le pregunté por los galeotes, mas díjome que no había visto hasta entonces alguno.

—Todo va bien hasta agora —dijo don Quijote—. Pero, dime, ¿qué joya fue la que te dio al despedirte, por las nuevas que de mí le llevaste? Porque es usada y antigua costumbre entre los caballeros y damas andantes dar a los escuderos, doncellas o enanos que les llevan nuevas, de sus damas a ellos, a ellas de sus andantes, alguna rica joya en albricias, en agradecimiento de su recado [*DQ*, I, cap. 31, p. 394].

¿Todo va bien hasta ahora? Dulcinea *ahechando dos hanegas de trigo rubión en un corral de su casa, con un olorcillo algo hombruno*, sin haber leído la misiva de amor de don Quijote. Y, sin embargo, ¿todo va bien hasta ahora? Aquí reside el logro psicoterapéutico de la ironía de Sancho: don Quijote recibe *bien* la alternativa de realidad. Es más, esta ficción que inventa Sancho parece brindar un marco de

confianza a don Quijote, quien no se muestra colérico ni desairado, pese a que Sancho le desmonta cada una de sus ficciones: los granos de trigo no son granos de perlas tocados de sus manos, sino de trigo rubión, y su olor no es una fragancia aromática, sino un olorcillo algo hombruno.

La ironía tiende un puente de comunicación entre los granos de perlas y los de trigo rubión, entre la ficción quijotesca y la sanchesca, entre el mundo autístico y delirante de don Quijote y el mundo común de Sancho, el cura y el barbero. Por tanto, podemos decir, con don Quijote, que todo va bien hasta ahora.

—Todo va bien hasta agora —dijo don Quijote—. Pero, dime, ¿qué joya fue la que te dio al despedirte, por las nuevas que de mí le llevaste? Porque es usada y antigua costumbre entre los caballeros y damas andantes dar a los escuderos [...], alguna rica joya en albricias, en agradecimiento de su recado.

—Bien puede eso ser así, y yo la tengo por buena usanza, pero eso debió de ser en los tiempos pasados, que ahora solo se debe de acostumbrar a dar un pedazo de pan y queso, que esto fue lo que me dio mi señora Dulcinea, por las bardas de un corral, cuando della me despedí; y aun, por más señas, era el queso ovejuno.

—Es liberal en extremo —dijo don Quijote—, y si no te dio joya de oro, sin duda debió de ser porque no la tendría allí a la mano para dártela [*DQ, I, cap. 31, p. 394-395*].

«Bien puede eso ser así, y yo la tengo por buena usanza», reconoce Sancho, concediendo, una vez más, un margen de posibilidad a la realidad quijotesca, «pero eso debió de ser en los tiempos pasados, que ahora solo se debe de acostumbrar a dar un pedazo de pan y queso», propone Sancho como alternativa verosímil de realidad, como fórmula irónica, rematada con un guiño cómico «y aun, por más señas, era el queso ovejuno».

Don Quijote acepta la ironía —«es liberal en extremo»—, y, aunque sin eliminar un margen de posibilidad de su realidad quijotesca —«si no te dio joya de oro, sin duda debió de ser porque no la tendría allí a la mano para dártela»—, no recurre en ningún momento a la transformación violenta de la realidad, sino que se acoge, con espíritu sosegado, a la alternativa de realidad que Sancho le brinda.

#### 2.7.4. El valor de la ironía como recurso psicoterapéutico en el *Quijote*

El *Quijote* parece anticipar el paradigma de la ironía romántica: la lucha simbólica entre lo ideal y lo real. El plano de lo real entra en colisión con el ideal en una lucha que también es lazo y puente de comunicación entre los dos mundos. La ironía romántica alude a este diálogo, encarnado en la conversación que mantienen don Quijote y Sancho con respecto a la carta de Dulcinea. La ironía permite el despliegue de un plano ideal que enriquece y complementa el plano real, a menudo alicorto. Por supuesto, en ocasiones el plano ideal alcanza un grado superlativo y eclipsa al real, manifestándose en forma de locura, de enajenación de la realidad. Este es el caso de don Quijote. El plano real —Alonso Quijano— ha sucumbido ante el embrujo y la fascinante seducción de lo ideal —don Quijote y su mundo de caballerías— hasta quedar arrinconado y reducido a meros atisbos de cordura en algunos aspectos que no entran en conflicto con el plano ideal de caballero andante.

La ironía aparece, por tanto, en la misma creación de don Quijote como personaje *ideal*, es decir, real en la trama de la novela. Sancho recurre a la ironía para *desfacer* el camino de lo ideal y reconducir a don Quijote hacia un nuevo ideal, una realidad alternativa en la que lo ideal pueda convivir con lo real. Naturalmente, esto es íntimamente imposible, como sucede en toda alianza plena entre lo ideal y lo real. De esto mismo trata la vida desde los primeros compases.<sup>1096</sup>

La alternativa de realidad que ofrece Sancho no anula la realidad ficticia de don Quijote. Sancho toma como punto de partida la carta escrita a Dulcinea —hecho cierto tanto para don Quijote como para Sancho—, para construir desde ahí una ficción verosímil: la entrega de la carta y el encuentro entre Sancho y Dulcinea.

Esta invención de Sancho es verosímil, aunque falsa. Es verosímil tanto para Sancho como para don Quijote, del mismo modo que es falsa tanto para el uno como para el otro. Esta bella contradicción, que conforma la *ironía sanchesca*, ofrece una alternativa de realidad que no invalida la opción de caballero andante de don Quijote. Al contrario, se erige desde ella para delinear un paisaje posible que don Quijote no niega, aunque es conocedor de su falsedad.

---

<sup>1096</sup> Con la debida distancia conceptual, el objeto ideal y su relación con lo real de la teoría de Melanie Klein ofrece un excelente ejemplo de esta relación entre lo ideal y lo real. Relación que, parafraseando a Winnicott, basta con que sea *suficientemente buena*. Por otro lado, la ironía está íntimamente relacionada con la risa, condición sustancialmente humana. La risa como interfaz entre la realidad y la ficción, es decir, entre lo real y lo posible en tanto que imaginable. El loco es risible en el marco de la burla. Y la misma burla que permite que nos riamos de don Quijote constituye el sustrato de la ironía que tiende un puente entre distintos planos de la realidad. Sobre la risa y la ironía en el *Quijote*, puede consultarse CHOZA, J., y ARECHEDERRA, J.J. (2007), p. 63-200.

Don Quijote no niega ni rechaza la alternativa sanchesca porque, en primer lugar, sabe o sospecha que Sancho podría tener razón, que podría haber encontrado a Dulcinea y que, de haberlo hecho, Dulcinea habría sido más parecida a la que inventa Sancho que a la que describe don Quijote. Y, en segundo lugar, porque no le incomoda la Dulcinea de Sancho en su aventura. Como él mismo dice: «Por lo que yo quiero a Dulcinea del Toboso, tanto vale [Aldonza Lorenzo] como la más alta princesa de la tierra» [*DQ*, I, cap. 25, p. 311], que es tanto como reconocer que la condición de su *amada* es indiferente para el desarrollo de su historia como caballero andante. Precisamente por ello don Quijote tolera la invención de Sancho con asombrosa tranquilidad, porque, aparentemente, no afecta al valor esencial de su condición caballeresca.

Sin embargo, la ironía de Sancho no es inocua, sino que impregna la identidad de don Quijote con un sutil veneno que condicionará la transformación de la relación del caballero con la realidad. A partir de aquí don Quijote convive con la realidad de los demás, ejerciendo una mínima, y cada vez menor, violencia sobre ella.<sup>1097</sup> Don Quijote no necesita transformar las cosas, aunque no abandona la locura, y continúa tomando la venta por castillo —la misma que varias veces antes fuera tomada por tal— y la bacía por el yelmo de Mambrino. Sin embargo, acepta un factor de perspectiva en la condición de realidad de las cosas. Es decir, reconoce que las cosas pueden ser como los demás las ven:

—Quizá por no ser armados caballeros como yo lo soy [explica don Quijote a los acompañantes en la venta en el pleito del yelmo de Mambrino] no tendrán que ver con vuestras mercedes los encantamientos de este lugar, y tendrán los entendimientos libres y podrás juzgar de las cosas deste castillo como ellas son real y verdaderamente, y no como a mí me parecían [*DQ*, I, cap. 45, p. 572].

Sancho, mediante el diálogo sobre la carta a Dulcinea, ha introducido en escena una nueva opción de vivir la realidad: una *tercera vía* que no equivale exclusivamente a la realidad caballeresca de don Quijote ni a la verdad cruda y mundana de los demás personajes. Poco después del diálogo, nuestros héroes llegan a la venta y allí Sancho ejecuta otro golpe maestro de la ironía psicoterapéutica. Lo que don Quijote considera yelmo de Mambrino y el barbero toma por bacía no es sino «baciyelmo»

---

<sup>1097</sup> Hasta este momento crucial, don Quijote transformaba continuamente la realidad de las cosas: los molinos eran gigantes, los rebaños de ganado ejércitos, las ventas castillos. Claro que la Mancha era, por otro lado, un espacio propicio a la transformación: «Ninguna apariencia de lo real más vaga, más blanda, más indecisa —y por consiguiente más apta a decir de ella lo que se quiera— que las polvaredas de la llanura manchega», afirma el poeta Pedro Salinas, SALINAS, P. (2005), p. 108.

[DQ, I, cap. 44, p. 570], es decir, bacía y yelmo y ni una ni la otra. Una nueva palabra que permite la realidad de diferentes perspectivas al mismo tiempo.<sup>1098</sup>

A partir de ahora don Quijote acepta como válida —por supuesto, con matices— la realidad que los demás le ofrecen y sitúa la alteración en su propia percepción y no en la condición de ser de las cosas. La locura de don Quijote se humaniza y adquiere un valor intimista que le pone en comunicación con el mundo. Antes, don Quijote violentaba la realidad para acomodarla a su mundo de caballerías. Ahora, don Quijote transforma la realidad desde y en el interior de su conciencia. De alguna manera, ha *incorporado*, en un plano íntimo, la operación transformadora. Esto le permite habitar el mismo mundo que Sancho y los demás personajes. Pero a un alto precio. Ahora don Quijote debe asumir como tal, no sin cierta resignación, lo que la realidad caballeresca le niega a los ojos:

—Yo sé y tengo para mí que voy encantado, y esto me basta para la seguridad de mi conciencia; que la formaría muy grande si yo pensase que no estaba encantado y me dejase estar en esta jaula, perezoso y cobarde [DQ, I, cap. 49, p. 613].

En esta tesis defiende que la transformación de don Quijote es deudora —si no consecuencia— de la ironía sanchesca. Ironía que, como hemos visto, tiende un puente entre dos planos o perspectivas de la realidad, y actúa como entidad creadora que conforma una nueva manera de estar en la realidad. Esta formulación de la ironía entronca con el valor creativo —poético— del mito. La creación mítica, siempre expresada en clave poética, es el punto de partida de todas las civilizaciones.<sup>1099</sup> De hecho, detrás de toda reconstrucción biográfica hay un relato mítico que la sostiene.

Las aventuras de don Quijote están sustentadas por el valor mítico de su creación, que constituye el punto de partida de la historia de Alonso Quijano. No sabemos qué sucedió en la vida de Alonso Quijano antes de esta transformación poética en don Quijote. Lo que sabemos es que Alonso Quijano decidió armarse caballero andante y crear un destino nuevo, adentrándose en el territorio inexplorado de la invención mítica. La ironía actúa con el valor creativo de la metáfora: traslada el sentido recto de las palabras a un sentido figurado, conformando un nuevo lugar en el mundo —o una nueva perspectiva del mundo— en forma de alternativa de realidad.

---

<sup>1098</sup> Las interpretaciones psicoanalíticas, sobre todo las interpretaciones de la transferencia y aquellas que actúan como transformaciones hacia *O*, introducen también una nueva manera de vivir la realidad: esa *tercera realidad* que integra y concilia diferentes perspectivas de otras realidades. Véanse PRIEL, B. (2013) y GRINBERG, L. (2000).

<sup>1099</sup> «En la historia de todas las naciones la poesía aparece como la forma más temprana y primitiva de expresión» asegura Giambattista Vico (1668-1744); tomado de ROF CARBALLO, J. (1964), p. 38. Rof Carballo profundiza en este tema en su ensayo *Poesía y medicina. La actividad creadora*, ROF CARBALLO, J. (1964), p. 23-66.

De esta manera, la *ironía sanchesca* tiene el valor de metáfora creadora de nuevas realidades que, sin suplantar las primeras, enseña que —parafraseando a Paul Eluard— *hay otros mundos, pero están en éste*.

Por otro lado, el diálogo da pie a una secreta complicidad entre Sancho y don Quijote más allá de lo manifiesto. Complicidad que ahonda en la relación entre los dos y posibilita el cambio fundamental que va a suceder a partir de este momento: las transformaciones de Sancho —que Madariaga llamó *quijotización*—, y de don Quijote.

El caballero acepta la convivencia con la realidad. Por el contrario, Sancho se hace cada vez más y más cómplice de la ficción de su señor. Su cercanía es empática. Sancho le brinda comprensión. Pero también es consecuencia de la humanización de la locura de don Quijote que, a partir de ahora, puede ser comunicada a los demás. Claro está que en ocasiones Sancho obra con burla y desdén, pero tarda poco tiempo en disculparse y mostrar su apoyo a don Quijote. De esta complicidad nacerá una comunión en la fantasía caballeresca.<sup>1100</sup>

Por supuesto, el diálogo cómplice entre don Quijote y Sancho fue necesario para la transformación del caballero: «Si don Quijote llega casi curado al final de su vida - ¡con qué infinita y tierna discreción nos lo da a entender Cervantes!- fue gracias a los muchos diálogos que en sus andanzas tuvo con el buen Sancho, *el que aceptó escucharle*».<sup>1101</sup>

### 2.7.5. Todo puede ser

La ironía terapéutica ejerce su función mediante la oferta de una alternativa de realidad que hace posible la existencia de una *realidad necesaria* común a don Quijote, Sancho y los demás personajes. En cierto modo, la alternativa de realidad consiste en un juego en el que uno apuesta con convicción por una idea, pero acepta, a menudo con resignación, la posibilidad de no ganar. Cervantes lo resume en tres palabras: *todo puede ser*. Lo que digo yo, lo que dices tú o todo lo contrario: todo puede ser, aunque no sea. Es decir, no hay verdad ni condición infalibles.<sup>1102</sup>

---

<sup>1100</sup> No comparto la opinión de algunos autores —véanse CRESPO, L.F. (1987), CASTILLA DEL PINO, C. (2005), p. 29— de que existiera una *folie a deux* entre don Quijote y Sancho. Creo que sí se dio una complicidad en el delirio quijotesco, una comunión en la esperanza de la realización de un proyecto vital —aunque cada uno el suyo—, pero no acierto a ver lo delirante en Sancho. Profundizo en este tema en “4.3.- La locura de don Quijote”.

<sup>1101</sup> ROF CARBALLO, J. (1964), p. 66. La cursiva es de Rof Carballo.

<sup>1102</sup> La dogmática infalibilidad del Papa de Roma fue establecida por Pío IX en el Concilio Vaticano I de 1870, en la constitución dogmática sobre la iglesia Pastor Æternus. Es decir, casi tres siglos después de las andanzas de Cervantes y don Quijote.

La expresión *todo puede ser* —y sus variantes verbales: *todo podría ser*, *todo pudo ser*, *todo pudiera ser*— introduce una alternativa de realidad y rompe con las lecturas unívocas o monolíticas. En la primera parte del *Quijote*, la frase aparece en cinco ocasiones. En ninguna de ellas es pronunciada por don Quijote. Todavía, en esta etapa, don Quijote interpreta la realidad en clave exclusivamente caballeresca y no acepta opciones discordantes con esta lectura.

—Todo puede ser —respondió Sancho, [*DQ, I, cap. 20, p. 235*].

—Todo puede ser —respondió Sancho [*DQ, I, cap. 31, p. 394*].

Es de vidrio la mujer; / pero no se ha de probar / si se puede o no quebrar, / porque todo podría ser [*DQ, I, cap. 33, p. 422*].

—Todo podría ser —dijo el cura [*DQ, I, cap. 36, p. 465*].

—Todo puede ser —respondió el canónigo [*DQ, I, cap. 49, p. 621*].

Por el contrario, en la segunda parte, después del diálogo sobre la carta y el encantamiento de Dulcinea, la frase es pronunciada cinco veces. Tres de ellas —las tres últimas— por don Quijote. No es casualidad. La genial intuición psicoterapéutica de Cervantes (por supuesto, no creo que hiciera esto de forma deliberada) recoge este importante detalle. El *todo puede ser* supone la aceptación por parte de don Quijote de alternativas de realidad. Éste es el camino de entrada de don Quijote en el mundo poliédrico y polisémico del resto de los personajes.

—Todo pudo ser —respondió Sancho [*DQ, II, cap. 8, p. 749*].

—Todo puede ser —respondió Sancho [*DQ, II, cap. 11, p. 776*].

—Todo puede ser —dijo don Quijote [*DQ, II, cap. 17 p. 830*].

—Todo eso pudiera ser, Sancho —replicó dijo don Quijote—, pero no es así [*DQ, II, cap. 23, p. 901*].

—Todo podría ser —respondió don Quijote [*DQ, II, cap. 25, p. 922*].

Genial Cervantes y genial don Quijote, quien, con fina ironía y hermosa aceptación de la alternativa de realidad, apunta, con respecto a su experiencia en la Cueva de Montesinos: «Todo eso pudiera ser, Sancho —replicó dijo don Quijote—, pero no es así, porque lo que he contado lo vi por mis propios ojos y lo toqué con mis mismas manos».

Alonso Quijano crea a don Quijote en un acto de ironía poética. Sancho muestra a don Quijote que su mundo de caballerías puede ser vivido en el mismo mundo que

habitan las demás personas. Por ello, el diálogo de la carta a Dulcinea abre las puertas del cambio y conduce a don Quijote y Sancho hacia la búsqueda de una *realidad necesaria* en la que puedan conciliarse la vida caballeresca y el *mundo real común* de los demás personajes. El principal exponente de este cambio será la aventura del *encantamiento de Dulcinea*, cuyas características y valor psicoterapéutico analizaremos en el siguiente capítulo.



## 2.8. IRONÍA Y PRINCIPIO DE REALIDAD NECESARIA: LA AVENTURA DEL ENCANTAMIENTO DE DULCINEA

### 2.8.1. Rumbo a El Toboso y encantamiento de Dulcinea

Las aventuras de la primera parte del *Quijote* están marcadas por el destino errante, sin rumbo cierto, de los protagonistas.

Subieron a caballo, y sin tomar determinado camino, por ser muy de caballeros andantes el no tomar ninguno cierto, se pusieron a caminar por donde la voluntad de Rocinante quiso, que se llevaba tras sí la de su amo [*DQ, I, cap. 21, p. 249*].

Es decir, en la primera parte don Quijote no persigue una aventura definida, sino que viaja a la buena de Dios, sin camino trazado de antemano. Parafraseando torpemente a Machado, decimos que en la primera parte *no hay camino*, sino que don Quijote *hace camino al andar*. Por el contrario, la segunda parte, desde su comienzo, introduce un cambio esencial. Don Quijote decide su camino según un propósito concreto: ir a El Toboso en busca de Dulcinea. Don Quijote elige este destino y lo hace *a sabiendas* de que conduce al fracaso, pues nunca podrá encontrar a Dulcinea. La alternativa de realidad que Sancho introdujo en la aventura de la carta a Dulcinea abrió las puertas a la libertad. Don Quijote, por primera vez, puede elegir. Sin embargo, ejerce su conquistada libertad para vivir un *engaño* que no es propiamente tal, porque don Quijote sabe y asume —tal vez desde su deseo— que es víctima de un engaño.

La libertad tiene un valor muy especial en el *Quijote*. De entrada, la libertad es vivida. Es decir, el narrador concede libertad de elección a sus personajes. «Cervantes siempre propone, nunca impone», advierte Pedro Salinas.<sup>1103</sup> De esta libertad hace uso don Quijote en su decisión de ir a El Toboso. Por otro lado, la libertad es celebrada como un bien sagrado, meritorio de arriesgar la misma vida. Don Quijote lo expresa mejor, en su conmovedor elogio de la libertad:

—La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres [*DQ, II, cap. 58, p. 1195*].

---

<sup>1103</sup> Cita tomada de MONTERO REGUERA, J. (1997), p. 95.

Por supuesto, esta transformación de don Quijote sólo es posible desde el sostén y el sentido vital que le proporciona el amor a Dulcinea. En la primera parte el amor de don Quijote hacia Dulcinea es un amor imitativo, y la identidad de Dulcinea se apoya en la de Aldonza Lorenzo. De alguna manera, Dulcinea es una persona real, como transformación caballeresca de Aldonza. Sin embargo, en la segunda parte, el amor evoluciona hacia una pasión platónica, idealizada, y Dulcinea se desprende de Aldonza y cobra una identidad propia, aunque desasida de la realidad mundana. Deja de ser una persona real para convertirse en un ideal, un sentido de la vida quijotesco. «Yo soy enamorado, no más de porque es forzoso que los caballeros andantes lo sean; y, siéndolo, no soy de los enamorados viciosos, sino de los platónicos continentes» [*DQ*, II, cap. 32, p. 972], pues «el caballero andante sin dama es como el árbol sin hojas, el edificio sin cimiento y la sombra sin cuerpo de quien se cause» [*DQ*, II, cap. 32, p. 979]. Por eso, en la segunda parte don Quijote necesita comunicar su amor por Dulcinea y lo ondea a los cuatro vientos, de manera que el amor a Dulcinea sustituye al ideal de justicia como motor vital del caballero andante.

Al volver la vista atrás hacia el *Quijote*, caemos en la cuenta de que el primer ejercicio de libertad de don Quijote no fue viajar a El Toboso, sino escribir la carta a Dulcinea. Don Quijote pudo no haberlo hecho, no estaba en su guión de caballero andante. Lo hizo como un acto de pura libertad. Y la carta permitió que Sancho abriera la puerta de una realidad compartida en la que el mundo de caballerías se confunde con el mundo que habitan las demás personas.

A partir de ese momento «Dulcinea es el puente que enlaza a don Quijote con el mundo».<sup>1104</sup> Y Sancho es el constructor de este puente *en el mundo*. Por supuesto, el puente es ahora posible porque don Quijote, en su nueva forma de amar a Dulcinea, necesita al mundo, no puede abstraerse de él como hizo en la primera parte. Vemos que la función de Dulcinea es crucial en la evolución de los personajes y, especialmente, en la evolución de la relación entre don Quijote y Sancho.

La carta a Dulcinea permite abrir una vía de esperanza. Aunque se trata de una esperanza ilusoria, de un engaño aceptado y asumido por don Quijote. Como explica Luis Rosales, «la carta no tiene más destino que despertar en don Quijote la ilusión de esperar su imposible respuesta». De hecho, «nadie puede saber si [a don Quijote] le interesa más la respuesta de Dulcinea que la de Sancho».<sup>1105</sup> Don Quijote busca ser engañado. Sabe que nunca entregó la carta a Sancho y que, de habérsela dado —en

---

<sup>1104</sup> Tomado de ROSALES, L. (1996), p. 403

<sup>1105</sup> ROSALES, L. (1996), p. 405 y p. 406, respectivamente.

un supuesto imposible, solo realizable en el plano de lo deseado—, el escudero nunca podría habérsela llevado a Dulcinea. Luis Rosales lo explica de manera precisa y elocuente: «la increíble historia de la carta de don Quijote a Dulcinea nos enseña el secreto del heroísmo quijotesco, que estriba en el mantenimiento a toda costa de la esperanza [...]. Una cosa es la lógica de la razón y otra es la lógica de la esperanza».<sup>1106</sup> Don Quijote se mueve en el marco de esta última.

Sancho, mediante su conversación sobre el ficticio encuentro con Dulcinea, entregó una identidad propia a Dulcinea, independiente de Aldonza Lorenzo. En la segunda parte, don Quijote reivindica la identidad de esa Dulcinea y reclama conocerla. Sabe que no es posible, que demanda a Sancho un nuevo engaño, pero no puede eludir la llamada de sirena de la esperanza. Y para que lo imposible sea posible —para que el encuentro con Dulcinea cobre cuerpo—, don Quijote toma una decisión en libertad: decide poner rumbo a El Toboso.

La libertad, vemos, es el puente entre la vivida esperanza y la terca realidad. La libertad es el camino hacia la realización de la esperanza. No se trata de una metáfora. Para hacer vigente su esperanza, para posibilitar el imposible encuentro con Dulcinea, don Quijote debe elegir, es decir, debe actuar en libertad. Al hacerlo pone a Sancho en un compromiso. De una parte, sabe que el escudero no ha entregado la carta a Dulcinea, pero finge creer que ha sido así. De otra, sabe que en El Toboso no hallará a su Dulcinea.<sup>1107</sup> Pese a todo, don Quijote decide tomar el camino «de la gran ciudad del Toboso» [**DQ, II, cap. 7, p. 747**]. La cosa sucede como si tal cosa, con asombrosa naturalidad. Don Quijote y Sancho llegan a El Toboso entrada la noche. Callejean y se topan con una torre. «Con la iglesia hemos dado, Sancho» [**DQ, II, cap. 9, p. 759**]. Vista la hora, deciden descansar en un bosquecillo cercano. El caballero encarga a Sancho que vaya al pueblo en busca de Dulcinea.

El problema es peliagudo. Sancho no se ha visto nunca en tal aprieto. ¿Qué hacer? El escudero cavila y toma una determinación:

—Este mi amo [dice Sancho para sí] por mil señales he visto que es un loco de atar, y aun también yo no le quedo en zaga, pues soy más mentecato que él, pues le sigo y le sirvo, si es verdadero el refrán que dice: «Dime con quién andas, decirte he quién eres», y el otro de «No con quien naces, sino con quien paces». Siendo, pues, loco, como lo es, y de locura que las más veces toma

---

<sup>1106</sup> ROSALES, L. (1996), p. 406-407.

<sup>1107</sup> Como expone Rosales, «Don Quijote tal vez no tiene certidumbre de que exista realmente Dulcinea, pero no puede poner en duda la validez de su existencia, porque su propio vida depende de ella», ROSALES, L. (1996), p. 330-331.

unas cosas por otras, y juzga lo blanco por negro y lo negro por blanco, como se pareció cuando dijo que los molinos de viento eran gigantes, y las mulas de los religiosos dromedarios, y las manadas de carneros ejércitos de enemigos, y otras muchas cosas a este tono, no será muy difícil hacerle creer que una labradora, la primera que me topare por aquí, es la señora Dulcinea; y, cuando él no lo crea, juraré yo; y si él jurare, tornaré yo a jurar; y si porfiare, porfiaré yo más, y de manera que tengo de tener la mía siempre sobre el hito, venga lo que viniere. [...]

Y sucedióle todo tan bien que, cuando se levantó para subir en el rucio, vio que del Toboso hacia donde él estaba venían tres labradoras sobre tres pollinos, o pollinas, que el autor no lo declara, aunque más se puede creer que eran borricas, por ser ordinaria caballería de las aldeanas; pero, como no va mucho en esto, no hay para qué detenernos en averiguarlo. En resolución: así como Sancho vio a las labradoras, a paso tirado volvió a buscar a su señor don Quijote, y hallóle suspirando y diciendo mil amorosas lamentaciones [**DQ, II, cap. 10, p. 766-767**].

Sancho resuelve el problema con una pirueta genial. Decide convertir a una de las labradoras en Dulcinea y a las otras dos en sus doncellas. Pero don Quijote no quiere dejarse engañar de forma gratuita. Quiere un triunfo sonado, salir por la puerta grande. Es decir, a don Quijote no le sirve una vulgar engañifa. Su propia valía anda en juego. Por eso, cuestiona el atrevimiento de Sancho y le advierte: «Mira no me engañes, ni quieras con falsas alegrías alegrar mis verdaderas tristezas» [**DQ, II, cap. 10, p. 768**]. Sancho se mantiene, como debe, firme en el fingimiento. Don Quijote deja muy claro que ya no es el mismo de la primera parte: ahora no violenta la realidad, la ve tal cual es. «Yo no veo, Sancho —dijo don Quijote—, sino a tres labradoras sobre tres borricos» [**DQ, II, cap. 10, p. 769**].

La alternativa de realidad que le ofreció Sancho dio sus frutos.<sup>1108</sup> Don Quijote no puede ver a Dulcinea donde sólo hay labradoras. A Sancho no le queda otra opción más que perseverar en el engaño y tratar a las labradoras como si fueran Dulcinea y sus doncellas. De esta manera, entrega a don Quijote la solución perfecta, la única válida que puede conciliar la apariencia de labradora con la *necesaria realidad* de Dulcinea: el encantamiento. Dulcinea parece una labradora porque está encantada. Acaba de nacer el mito: la nueva Dulcinea encantada, cuyo desencantamiento será el motor argumental de la segunda parte.

<sup>1108</sup> Véase el capítulo anterior “2.7. Ironía y alternativa de realidad en el *quijote*: a propósito de la carta de don Quijote a Dulcinea”.

Es muy importante destacar que esta aventura ha sido posible gracias a dos valores preliminares, introducidos en la aventura de la carta a Dulcinea: 1) la complicidad entre don Quijote y Sancho, y 2) el cuidado terapéutico.

Como hemos visto, la alternativa de realidad acercó profundamente a don Quijote y Sancho, introduciendo una complicidad que posibilita la solución del encantamiento. Antes de salir hacia El Toboso, caballero y escudero mantienen un diálogo divertido, tierno, con vivos aliños de ironía.

Dijo Sancho a su amo:

—Señor, ya yo tengo relucida a mi mujer a que me deje ir con vuestra merced adonde quisiere llevarme.

—Reducida has de decir, Sancho —dijo don Quijote—, que no relucida.

—Una o dos veces —respondió Sancho—, si mal no me acuerdo, he suplicado a vuestra merced que no me emiende los vocablos, si es que entiende lo que quiero decir en ellos, y que, cuando no los entienda, diga: «Sancho, o diablo, no te entiendo»; y si yo no me declarare, entonces podrá emendarme; que yo soy tan fácil...

—No te entiendo, Sancho —dijo luego don Quijote—, pues no sé qué quiere decir soy tan fácil.

—Tan fácil quiere decir —respondió Sancho— soy tan así.

—Menos te entiendo agora —replicó don Quijote.

—Pues si no me puede entender —respondió Sancho—, no sé cómo lo diga: no sé más, y Dios sea conmigo.

—Ya, ya caigo —respondió don Quijote— en ello: tú quieres decir que eres tan dócil, blando y mañero que tomarás lo que yo te dijere, y pasarás por lo que te enseñare.

—Apostaré yo —dijo Sancho— que desde el emprincipio me caló y me entendió, sino que quiso turbarme por oírme decir otras docientas patochadas.

—Podrá ser —replicó don Quijote [**DQ, II, cap. 7, p. 741**].

*Podrá ser*, sentencia don Quijote. Y aun pudiendo ser —y, de hecho, aun siendo— don Quijote acepta el juego y se entretiene en esta amable broma con Sancho. La complicidad entre ambos es palpable. Sin ella no sería posible el gran engaño buscado del encantamiento de Dulcinea.

El segundo *valor preliminar* es el del cuidado terapéutico. Antes de partir en busca de Dulcinea, Sancho comprende que su amo no cejará en su empeño de ir a El Toboso, con o sin él. A Sancho le duele que la obcecación del caballero llegue hasta este punto. «Cuando Sancho oyó la firme resolución de su amo se le anubló el cielo y se le cayeron las alas del corazón, porque tenía creído que su señor no se iría sin él por todos los haberes del mundo» [DQ, II, cap. 7, p. 744]. Es muy importante, porque muestra que entre caballero y escudero hay más que una mera relación profesional o de interés.



**FIGURA 28**

Sancho Panza y don Quijote se abrazan como amigos. Ilustración de Antonio Mingote.

Imagen tomada de CERVANTES, M. (2011), vol. 3, p. 48

A Sancho se le caen las alas del corazón, se entristece, porque quiere a don Quijote, y le duele que el afán quijotesco pueda sobre su amistad. La amistad, es decir, la relación humana, posibilita la acción terapéutica. De hecho, en la aventura del encantamiento Sancho cuida de su amo, «ve sufrir a don Quijote, siente piedad por él y abre una puerta falsa que comunica con el suyo el corazón de su señor».<sup>1109</sup> Ésta es la raíz de toda psicoterapia: el cuidado y el consuelo de la persona que sufre. Por eso, pese a la terquedad de don Quijote, antes de emprender rumbo a El Toboso, «don Quijote y Sancho se abrazaron y quedaron amigos» [DQ, II, cap. 7, p. 746].

<sup>1109</sup> ROSALES, L. (1996), p. 391.

Sancho necesita mantener el engaño de la carta y la invención de Dulcinea encantada le viene aquí al pelo. Don Quijote, lo sabemos, demanda a Sancho este tipo de engaño. Lo hizo con la carta y lo hace ahora. ¿Qué sería de don Quijote sin Dulcinea encantada? El propio sentido de su existencia depende de ello. «El problema del personaje, en la primera parte —defiende Luis Rosales—, es convertirse en caballero andante; el problema del personaje, en la segunda parte, es *seguir siendo don Quijote* contra viento y marea». <sup>1110</sup>

Pero hay algo más en todo esto, algo más poderoso y a la vez más sutil: del encantamiento de Dulcinea que permite a don Quijote seguir siendo don Quijote, provendrá el final de su locura, la terminación de su identidad quijotesca.

### 2.8.2. Ironía y principio de realidad necesaria en la aventura del encantamiento de Dulcinea

La aventura del encantamiento de Dulcinea es la aventura de un *engaño buscado*. <sup>1111</sup> Don Quijote busca ser engañado. Sabe que el encuentro con Dulcinea es imposible. Lo vimos a las claras en la aventura de la entrega de la carta. Don Quijote delira con sus caballerías, pero no se cae de un guindo. Dulcinea existe en tanto que él le otorga existencia. Pero el engaño no queda limitado al caballero. Sancho lo acepta y, finalmente, también busca los medios para ser engañado. Ambos se dejan engañar en este hermoso artificio. De ello depende la continuación de sus andanzas. El caballero necesita a su amada para seguir siendo caballero y el escudero necesita al caballero para continuar siendo escudero. La ecuación es sencilla y el resultado fatalmente obvio: ambos necesitan a Dulcinea.

El encantamiento de las labradoras cobra así una dimensión transcendente. De ello depende la identidad de don Quijote como tal y la de Sancho como escudero. <sup>1112</sup> La lección de Cervantes es meridiana: mientras tengamos ilusiones, seguirá habiendo encantamientos. <sup>1113</sup> Y aquí la ilusión es el basamento de la propia identidad de los personajes.

Pese a la importancia de esta aventura, hago más —como una advertencia contra el riesgo de anacronismo—, las palabras del gran filólogo Erich Auerbach

---

<sup>1110</sup> ROSALES, L. (1996), p. 539.

<sup>1111</sup> He tomado la apelación *engaño buscado* del excelente ensayo de Luis Rosales, cuya lectura recomiendo encarecidamente, ROSALES, L. (1996), p. 371-379.

<sup>1112</sup> En breve será lo mismo que decir *la de Sancho como tal*. Lo veremos a continuación al hablar de la quijotización de Sancho.

<sup>1113</sup> Véase ROSALES, L. (1996), p. 425.

(1892-1957), puesto que, aunque la escena del encantamiento de Dulcinea tiene, a nuestros ojos, «los visos de algo muy triste, amargo y casi trágico [...], quien lea pura y simplemente el texto de Cervantes se encontrará sencillamente con una farsa del más puro sabor cómico».<sup>1114</sup>

En este juego Sancho finge y no finge, es decir, no representa sino hasta cierto punto. Don Quijote tampoco finge del todo. No hay más cera que la que arde. Por eso, la solución del encantamiento resulta verosímil. Tiene sentido en el devenir de la novela. El lector no lo recoge como un disparate, sino como algo lógico, razonable e, incluso, necesario e inevitable. De ahí que Sancho no pueda dar por bueno el plan de don Quijote de ir al encuentro de Dulcinea y, del mismo modo que sucediera en el diálogo sobre la entrega de la carta, advierte a don Quijote de lo utópico de su empresa:

—Tengo por dificultoso que vuestra merced pueda hablarla [a Dulcinea] ni verse con ella, en parte, a lo menos, que pueda recibir su bendición, si ya no se la echa desde las bardas del corral, por donde yo la vi la vez primera, cuando le llevé la carta donde iban las nuevas de las sandeces y locuras que vuestra merced quedaba haciendo en el corazón de Sierra Morena.

—¿Bardas de corral se te antojaron aquéllas, Sancho —dijo don Quijote—, adonde o por donde viste aquella jamás bastantemente alabada gentileza y hermosura? No debían de ser sino galerías o corredores, o lonjas, o como las llaman, de ricos y reales palacios.

—Todo pudo ser —respondió Sancho—, pero a mí bardas me parecieron, si no es que soy falto de memoria [**DQ, II, cap. 8, p. 749**].

Comienza aquí, como este contundente *Todo pudo ser*, el nuevo encuentro con Dulcinea. Sancho recupera el espíritu terapéutico del diálogo sobre la carta y pronuncia estas *palabras mágicas* —terapéuticas, al fin y al cabo— que ofrecen una alternativa de realidad sin desacreditar la posición de don Quijote. Vimos en el capítulo precedente el valor psicoterapéutico de esta aproximación. Sancho le concede a don Quijote la mayor: «Todo pudo ser», pero puntualiza que a él le parecieron bardas, y no «galerías o corredores, o lonjas, o como las llaman, de ricos y reales palacios», aunque tal vez, añade, ande algo falto de memoria y eso justifique su olvido. Sancho, a lomos de su asno, investido de un saber ancestral —el mismo que conquistaría Freud varios siglos más tarde y Sócrates un par de milenios antes—, pronuncia estas

---

<sup>1114</sup> AUERBACH, E. (1945).



palabras y abre las puertas del principio de realidad necesaria, cuyo valor psicoterapéutico será fundamental en el cambio de don Quijote.<sup>1115</sup>

La entrada en cualquier mundo —ya sea el mundo común, el mundo compartido con otras personas, o un mundo propio, autista, incommunicable— exige un pago ineludible: hay que aceptar una dosis de realidad congruente con el mundo al que se accede. No hay otra opción. Se trata de un imperativo vital. No puede haber mundo sin realidad que lo conforme. Otra cosa sería el vacío, la nada. De esta manera, llamo *principio de realidad necesaria* —en una paráfrasis del principio de realidad psicoanalítico— a la condición que impone la existencia de una realidad que constituya la materia de que esté hecho el mundo de cada uno.

Don Quijote transita entre dos mundos: el común y el propio de caballerías. Para ser don Quijote y habitar el segundo de estos mundos, necesita a Dulcinea. Para continuar ligado al primero —y a Alonso Quijano—, necesita a Sancho. Hermosa paradoja que se resuelve con el encantamiento de Dulcinea. Con este acto, Sancho entrega a don Quijote las llaves de los dos mundos. Pero le entrega algo más, una tercera llave mucho más poderosa y, al mismo tiempo, más peligrosa: la llave que abre la puerta que comunica ambos mundos.

Para forjar esta llave, Sancho ha utilizado una aleación de complicidad y cuidado terapéutico, todo ello moldeado por el efecto de la ironía. Sabemos que la ironía permite el despliegue de un plano ideal que enriquece y complementa el plano real. En este caso se trata de una ironía burlesca, juguetona, que nace en el seno del diálogo cómplice entre don Quijote y Sancho, y que al hacer su aparición alimenta la complicidad y sirve de puente entre el caballero y el escudero. La ironía actúa aquí como sostén y catalizador de la relación terapéutica.

Sancho introduce esta ironía desde los primeros pasos de la salida hacia El Toboso. «Todo pudo ser —respondió Sancho—, pero a mí bardas me parecieron, si no es que soy falto de memoria». La alternativa de realidad es recogida con elegancia por don Quijote: «Con todo eso, vamos allá, Sancho —replicó don Quijote— que como yo la vea, eso se me da que sea por bardas que por ventanas, o por resquicios, o verjas de jardines; que cualquier rayo que del sol de su belleza llegue a mis ojos

---

<sup>1115</sup> Erich Auerbach, en su magnífico ensayo “La Dulcinea encantada”, cuya lectura recomiendo (está disponible en la web de forma gratuita, [http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote\\_antologia/auerbach.htm#npasn](http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_antologia/auerbach.htm#npasn)) asegura que con el encantamiento de Dulcinea «se evitan tanto la tragedia como la curación», AUERBACH, E. (1945). Comparto que el encantamiento evita la tragedia, aunque lo hace a costa de introducir una nueva tragedia: la del imposible desencantamiento de Dulcinea—, sin embargo, no estoy de acuerdo con Auerbach en que el encantamiento evite la curación. Al contrario, el encantamiento permite la curación, como trataré de justificar en este capítulo. La ausencia del engaño no habría abierto las puertas de la curación, sino que, presumiblemente, habría debilitado la relación con Sancho, abocando a un aislamiento delirante, tal vez definitivo.

alumbrará mi entendimiento y fortalecerá mi corazón, de modo que quede único y sin igual en la discreción y en la valentía» [DQ, II, cap. 8, p. 749-750]. Sancho, jocoso, chocarrero, pero al tiempo cuidador y cómplice, le devuelve esta pequeña joya de la ironía burlesca: «Pues en verdad, señor —respondió Sancho—, que cuando yo vi ese sol de la señora Dulcinea del Toboso, que no estaba tan claro, que pudiese echar de sí rayos algunos, y debió de ser que, como su merced estaba ahechando aquel trigo que dije, el mucho polvo que sacaba se le puso como nube ante el rostro y se le escureció» [DQ, II, cap. 8, p. 750].

La cuestión que queda sobre el tapete es muy importante, pues atañe a la misma existencia de Dulcinea. «El mucho polvo que sacaba se le puso como nube ante el rostro y se le escureció», concede Sancho en un salomónico *ni para ti ni para mí*. Por supuesto, Sancho introduce aquí, una vez más, la alternativa de realidad y, al hacerlo, no excluye a Dulcinea del mundo común. Le abre una puerta trasera, por la que se colará la Dulcinea encantada.

Pero Sancho, firme en su uso de la ironía, juega a dos bandas. Afirma que vio a Dulcinea tras las bardas del corral. El propio don Quijote, llegados a El Toboso, se aferra a ello. «Ya me has dicho tú que la viste ahechando trigo, cuando me trujiste la respuesta de la carta que le envié contigo» [DQ, II, cap. 9, p. 760]. Sancho, enigmático, responde: «No se atenga a eso, señor —respondió Sancho—, porque le hago saber que también fue de oídas la vista y la respuesta que le truje; porque, así sé yo quién es la señora Dulcinea como dar un puño en el cielo» [DQ, II, cap. 9, p. 760-761]. Don Quijote no está ahora para estos naipes, pero ya los ha visto, y la ironía ha hecho su efecto. «Sancho, Sancho —respondió don Quijote—, tiempos hay de burlar, y tiempos donde caen y parecen mal las burlas. No porque yo diga que ni he visto ni hablado a la señora de mi alma has tú de decir también que ni la has hablado ni visto, siendo tan al revés como sabes» [DQ, II, cap. 9, p. 761].

Don Quijote y Sancho han llegado a El Toboso. Es noche cerrada, pero el caballero se empeña en buscar el palacio de Dulcinea. Sancho, temeroso de que don Quijote descubra la añagaza previa, insiste en que abandonen la búsqueda del inexistente palacio. «Rabiaba Sancho por sacar a su amo del pueblo, porque no averiguase la mentira de la respuesta que de parte de Dulcinea le había llevado a Sierra Morena; y así, dio prisa a la salida» [DQ, II, cap. 9, p. 762-763].

Sin embargo, Sancho necesita a Dulcinea tanto como a don Quijote. Sin ella, qué lugar quedaría para el escudero. El principio de realidad necesaria actúa con dictado imperativo. De hecho, una vez en el bosquecillo, a las afueras de El Toboso,

don Quijote encarga a Sancho que vaya al pueblo en busca de Dulcinea. Sancho se sienta al pie de un árbol y comienza a pensar; a hablar consigo mismo, lo llama Cervantes. El resultado es un monólogo genial, teñido de inteligente ironía. En este diálogo Sancho da forma al artificio, al engaño buscado en el que la realidad necesaria y la ironía firman su compromiso terapéutico.

«No será muy difícil hacerle creer que una labradora, la primera que me topare por aquí, es la señora Dulcinea [razona Sancho en su monólogo]; y, cuando él no lo crea, juraré yo; y si él jurare, tornaré yo a jurar; y si porfiare, porfiaré yo más, y de manera que tengo de tener la mía siempre sobre el hito, venga lo que viniere» [**DQ, II, cap. 10, p. 767**]. El escudero declara su intención de engaño y anticipa el argumento que utilizará don Quijote para salvar el equívoco: «quizá pensará, como yo imagino, que algún mal encantador de estos que él dice que le quieren mal la habrá mudado la figura por hacerle mal y daño» [**DQ, II, cap. 10, p. 767**].

La ironía, no exenta del barniz burlón que Sancho le confiere, es protagonista del encantamiento de Dulcinea. Comienza en el mismo acto del plan y se desarrolla en todo el proceso, con un énfasis especial en el hecho de que tanto don Quijote como Sancho conocen las reglas de este juego de sombras chinescas, donde las cosas no son lo que parecen y lo que parecen ser es sólo sombra de lo que son.

Así, Sancho regresa con su amo y le anuncia que, al fin, ha encontrado a Dulcinea.

—De ese modo —replicó don Quijote—, buenas nuevas traes.

—Tan buenas —respondió Sancho—, que no tiene más que hacer vuesa merced sino picar a Rocinante y salir a lo raso a ver a la señora Dulcinea del Toboso, que con otras dos doncellas suyas viene a ver a vuesa merced.

—¡Santo Dios! ¿Qué es lo que dices, Sancho amigo? —dijo don Quijote—. Mira no me engañes, ni quieras con falsas alegrías alegrar mis verdaderas tristezas [**DQ, II, cap. 10, p. 768**].

E irónico y mordaz, sabiendo que ambos —caballero y escudero— son cómplices del mismo engaño, certifica la artimaña con un lacre de ejemplar ironía:

—¿Qué sacaría yo de engañar a vuesa merced —respondió Sancho—, y más estando tan cerca de descubrir mi verdad? [**DQ, II, cap. 10, p. 768**].

¿Qué podía hacer si no engañar a vuesa merced —escuchamos decir a Sancho—, y más estando tan cerca de descubrir nuestra verdad? Es decir, tan cerca de toparnos con la monda y seca realidad.<sup>1116</sup>

### 2.8.3. El engaño buscado y el desencantamiento de Dulcinea

El principio de realidad necesaria ha operado su misión poética gracias a la acción de la ironía. Dulcinea cobra vida al ser encantada. Antes no pasaba de ser una fantasmagórica evocación de Aldonza Lorenzo. Ahora es Dulcinea del Toboso por derecho propio. Con el advenimiento de Dulcinea encantada, Aldonza Lorenzo desaparece de escena. De hecho, a partir de ahora cuando don Quijote sueña con Dulcinea, la amada tendrá el rostro de la aldeana y no el de Aldonza.<sup>1117</sup>

El encantamiento de Dulcinea trae consigo dos acontecimientos fundamentales. En primer lugar, supone la confirmación del engaño buscado. Don Quijote y Sancho se hacen trampas mutuamente. Confeccionan un engaño cómplice que actuará como ovillo de hilo con el que tejerán su nueva salida. Después de la falsa entrega de la carta, don Quijote intuye que no puede quedarse ahí. Necesita a Dulcinea para seguir cabalgando por la llanura manchega. Don Quijote acepta la imposición de la realidad —la aldeana es Dulcinea encantada—, pero no puede, ni quiere, renunciar a que el sueño sea sueño. En segundo lugar, al quedar encantada, Dulcinea se ha encarnado en una aventura tocada por la magia y la esperanza, una misión que guiará el rumbo del devenir de la novela a partir de ahora. En la segunda parte hay un objetivo definido: don Quijote y Sancho deben buscar la manera de desencantar a Dulcinea.

La ironía resulta fascinante. La necesidad del desencantamiento es consecuencia de la necesidad de Dulcinea. Y a partir de aquí, la propia vida de don Quijote gira en torno al desencantamiento de Dulcinea. Hasta el punto de que Sancho finaliza la tarea encomendada por el mago Merlín para el desencantamiento —Sancho debe darse tres mil trescientos azotes para desencantar a Dulcinea— la noche antes del regreso a la aldea, ya vencido don Quijote por el Caballero de la Blanca Luna y condenado a abandonar la vida caballeresca. Y una vez desencantada Dulcinea, don Quijote intuye que no la verá más, se echa a dormir y despierta siendo Alonso Quijano el Bueno, o mejor, despierta no siendo don Quijote de la Mancha. Después, ya lo

---

<sup>1116</sup> Genial frase de Sancho de la que, para mi sorpresa, no he encontrado un comentario entre los cervantistas sobre su afilado sentido irónico.

<sup>1117</sup> «El encantamiento realizado por Sancho —afirma Luis Rosales al comentar este asunto— ha sido un encantamiento verdadero y ha transformado efectivamente a dulcinea», ROSALES, L. (1996), p. 431.

sabemos, muere. Es decir, don Quijote fue don Quijote mientras Dulcinea permaneció encantada. A la postre —hermosa ironía—, el encantamiento de Dulcinea no fue sino el encantamiento del propio don Quijote.

Pero no adelantemos acontecimientos. Resulta evidente que, en su formulación, la aventura del encantamiento de Dulcinea tiene un carácter paródico, un tono de comedia burlona en la que, pese a todo, Sancho cura verdaderas tristezas con falsas alegrías.<sup>1118</sup>

Así las cosas, Sancho y Don Quijote salen del bosquecillo en busca de la prometida Dulcinea.

Ya en esto salieron de la selva, y descubrieron cerca a las tres aldeanas. Tendió don Quijote los ojos por todo el camino del Toboso, y como no vio sino a las tres labradoras, turbóse todo, y preguntó a Sancho si las había dejado fuera de la ciudad.

—¿Cómo fuera de la ciudad? —respondió—. ¿Por ventura tiene vuesa merced los ojos en el colodrillo, que no vee que son éstas, las que aquí vienen, resplandecientes como el mismo sol a mediodía?

—Yo no veo, Sancho —dijo don Quijote—, sino a tres labradoras sobre tres borricos.

—¡Agora me libre Dios del diablo! —respondió Sancho—. Y ¿es posible que tres hacaneas, o como se llaman, blancas como el ampo de la nieve, le parezcan a vuesa merced borricos? ¡Vive el Señor, que me pele estas barbas si tal fuese verdad!

—Pues yo te digo, Sancho amigo —dijo don Quijote—, que es tan verdad que son borricos, o borricas, como yo soy don Quijote y tú Sancho Panza; a lo menos, a mí tales me parecen.

—Calle, señor —dijo Sancho—, no diga la tal palabra, sino despabile esos ojos, y venga a hacer reverencia a la señora de sus pensamientos, que ya llega cerca [*DQ*, II, cap. 10, p. 769-770].

Don Quijote ve lo que hay: tres feas aldeanas a lomos de tres borricos. De hecho, si no fuera así, el encantamiento de Dulcinea no sería necesario. Algunos estudiosos del Quijote sitúan el cambio —de ver la realidad transformada a verla tal cual es— en el momento del encuentro con Dulcinea encantada. Luis Rosales le concede una especial importancia a esta lectura. En opinión de Rosales, el

---

<sup>1118</sup> «Hace casi un siglo —publicó José Luis Peset en 2010—, Pedro Miguel Obligado recordó el papel de Sancho en curar verdaderas tristezas con falsas alegrías», PESET, J.L. (2010), p. 93.

encantamiento de Dulcinea tuvo, entre sus primeros efectos, el de «devolverle la visión normal de modo permanente y definitivo. Por obra y gracia de la emoción de encontrarse ante su señora, sus ojos dejan de ver visiones».<sup>1119</sup>



**FIGURA 29**

Dulcinea.  
Óleo (1911) de Marcel Duchamp.  
Original en el Philadelphia Museum  
of Art, Philadelphia, Estados  
Unidos.

Imagen tomada de ARMERO, G. (ed.) (2005),  
p. 267.

Por mi parte, considero que el cambio comenzó antes, en el diálogo entre don Quijote y Sancho sobre la entrega de la carta a Dulcinea. Defiendo esta lectura en el capítulo anterior “2.7. Ironía y alternativa de realidad como recursos psicoterapéuticos en el *quijote*: a propósito de la carta de don quijote a dulcinea”.

Don Quijote es capaz de ver a la aldeana porque ya no necesita violentar la realidad. Podemos decir que en la primera parte don Quijote transformaba la realidad para adaptarla a su sueño caballeresco. Sin embargo, al toparse con las aldeanas que Sancho asegura son Dulcinea y sus doncellas, don Quijote se enfrenta a una situación nueva: ahora la realidad percibida no es congruente con la soñada. Ante esta contradicción, don Quijote toma, instigado por Sancho, una resolución clave: transforma su sueño caballeresco para conciliarlo con la realidad. Y en este choque aparece de nuevo la ironía poética, revestida esta vez de sorna y chacota para divertimento de los lectores de la novela. Pero la burla no resta valor al papel creativo de la ironía.

---

<sup>1119</sup> ROSALES, L. (1996), p. 435.

Y, diciendo esto, se adelantó a recibir a las tres aldeanas; y, apeándose del rucio, tuvo del cabestro al jumento de una de las tres labradoras, y, hincando ambas rodillas en el suelo, dijo:

—Reina y princesa y duquesa de la hermosura, vuestra altivez y grandeza sea servida de recibir en su gracia y buen talente al cautivo caballero vuestro, que allí está hecho piedra mármol, todo turbado y sin pulsos de verse ante vuestra magnífica presencia. Yo soy Sancho Panza, su escudero, y él es el asendereado caballero don Quijote de la Mancha, llamado por otro nombre el Caballero de la Triste Figura.

A esta sazón, ya se había puesto don Quijote de hinojos junto a Sancho, y miraba con ojos desencajados y vista turbada a la que Sancho llamaba reina y señora; y como no descubría en ella sino una moza aldeana, y no de muy buen rostro, porque era carirredonda y chata, estaba suspenso y admirado, sin osar desplegar los labios. Las labradoras estaban asimismo atónitas, viendo aquellos dos hombres tan diferentes hincados de rodillas, que no dejaban pasar adelante a su compañera; pero, rompiendo el silencio la detenida, toda desgraciada y mohína, dijo:

—Apártense nora en tal del camino, y déjenmos pasar, que vamos de priesa.

A lo que respondió Sancho:

—¡Oh princesa y señora universal del Toboso! ¿Cómo vuestro magnánimo corazón no se entenece viendo arrodillado ante vuestra sublimada presencia a la columna y sustento de la andante caballería?

Oyendo lo cual, otra de las dos dijo:

—Mas, jjo, que te estrego, burra de mi suegro! ¡Mirad con qué se vienen los señoritos ahora a hacer burla de las aldeanas, como si aquí no supiésemos echar pullas como ellos! Vayan su camino, e déjenmos hacer el nueso, y serles ha sano [**DQ, II, cap. 10, p. 770-771**].

Por supuesto, no es difícil suponer que Cervantes escribió este capítulo con ánimo de hacer reír. La risa burlesca es parte consustancial del *Quijote*. Lejos de las posiciones rígidas y excluyentes que enfatizan el carácter solemne de la novela cervantina, denostando toda lectura cómica, considero que la risa es plenamente compatible con el valor trascendente de la obra y con el tono melancólico que los lectores de nuestra época apreciamos en esta escena. Es más, el tono burlón es portador de la poderosa ironía, y sin ella el *Quijote* no pasaría de ser una burda parodia de los libros de caballería. Cervantes juega magistralmente con la ironía y con las paradojas que encierra. Y la aventura del encantamiento de Dulcinea alberga una

irónica paradoja, que remite a una cuestión profunda y enigmática: la identidad de don Quijote.

Sabemos que Alonso Quijano «rematado ya su juicio, vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo; y fue que le pareció conveniente y necesario, así para el aumento de su honra como para el servicio de su república, hacerse caballero andante, y irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras» [DQ, I, cap. 1, p. 43]. Con esta idea, llamó a su caballo Rocinante, y «puesto nombre, y tan a su gusto, a su caballo, quiso ponérsele a sí mismo, y en este pensamiento duró otros ocho días, y al cabo se vino a llamar don Quijote» [DQ, I, cap. 1, p. 45-46]. Alonso Quijano se sueña don Quijote y crea su nueva identidad. Durante toda la primera parte la identidad de don Quijote se mantiene férrea hasta el episodio del diálogo entre el caballero y el escudero sobre la entrega de la carta a Dulcinea. En esta aventura, Sancho inculca la alternativa de realidad en don Quijote, y el mundo de caballerías empieza a confundirse con el mundo común de Sancho. La identidad de don Quijote evoluciona en esta nueva etapa en que la realidad vivida como caballero es, hasta cierto punto y cada vez con más fuerza, una realidad compartida con Sancho.

Esta evolución del caballero se acompaña de una interiorización que permite el desarrollo de la intimidad y la complicidad que alcanza con Sancho.<sup>1120</sup> El conflicto, que en la primera parte se ubicaba en el exterior —los molinos contra los gigantes, los rebaños contra los ejércitos—, es sustituido ahora, en la segunda parte, por el problema íntimo, definitivamente humano, de la identidad. ¿De verdad soy don Quijote? ¿Quién es, en último término, don Quijote? Con estos mimbres, llegamos a la aventura del encantamiento de Dulcinea, en la que la cuestión de la identidad quijotesca alcanza un grado de paradoja fundamental: don Quijote renuncia a su identidad quijotesca como medio para preservar a don Quijote.

La defensa de la identidad, que remite al conocimiento de uno mismo, tiende un puente con el saber clásico. «Primeramente, ¡oh hijo!, has de temer a Dios —dice don Quijote a Sancho—, porque en el temerle está la sabiduría, y siendo sabio no podrás errar en nada. Lo segundo, has de poner los ojos en quien eres, procurando conocerte a ti mismo, que es el más difícil conocimiento que puede imaginarse» [DQ, II, cap. 42, p. 1059].<sup>1121</sup> En la Grecia clásica, los viajeros y peregrinos que llegaban al templo de

---

<sup>1120</sup> No en vano, con el *Quijote* «por primera vez en la historia de la novela, el personaje literario muestra su intimidad», ROSALES, L. (1996), p. 559.

<sup>1121</sup> Las enseñanzas de don Quijote remiten, una vez más, al saber clásico. Para la escuela pitagórica, el «conócete a ti mismo» era una respuesta a «¿qué es lo más difícil?», LLEDÓ, E. (1981a), p.348, n. 32.



Apolo en Delfos podían leer el aforismo «conócete a ti mismo». La función *psicoterapéutica* de las ceremonias celebradas en el templo de Apolo comparte este *profundo saber* con la labor psicoterapéutica de Sócrates, para quien el conocimiento de uno mismo es el fundamento del camino hacia la *sophrosyne*. Hermoso puente entre don Quijote y el saber clásico.<sup>1122</sup>

Precisamente debido a este conocimiento de uno mismo, a partir del episodio del encantamiento de Dulcinea el mundo quijotesco se resquebraja y se desmorona poco a poco. Los demás personajes, con Sancho, el Bachiller Sansón Carrasco y los Duques a la cabeza, ayudan a don Quijote a sostener su mundo. Y, al hacerlo, lo debilitan aún más.

La aventura del *engaño buscado* se caracteriza por la asombrosa y resignada aceptación de don Quijote del encantamiento de Dulcinea. Don Quijote y Sancho intuyen que Dulcinea debe existir para que ambos tengan razón de ser, para que el caballero pueda ser don Quijote y el escudero pueda ser escudero. No en vano, el caballero no necesita a la mujer llamada Aldonza Lorenzo, sino a la hermosa Dulcinea. Lo que don Quijote quiere de Dulcinea nada tiene que ver con ella.

La duquesa, unos pasos más delante, apreciará la necesidad que don Quijote tiene de Dulcinea y el juego que esta necesidad ha operado.

—Nunca vuesa merced ha visto a la señora Dulcinea [la duquesa desafía a don Quijote], y que esta tal señora no es en el mundo, sino que es dama fantástica, que vuesa merced la engendró y parió en su entendimiento, y la pintó con todas aquellas gracias y perfecciones que quiso.

—En eso hay mucho que decir —respondió don Quijote—. Dios sabe si hay Dulcinea o no en el mundo, o si es fantástica o no es fantástica; y éstas no son de las cosas cuya averiguación se ha de llevar hasta el cabo [**DQ, II, cap. 32, p. 979-980**].

Don Quijote ha buscado el engaño. Y cuando decidió emprender el camino de El Toboso sabía —tal vez en un registro íntimo, inconsciente, o tal vez con plena consciencia— que no iba a encontrar a Dulcinea, porque la Dulcinea que buscaba no existe en el mundo común de Sancho, que ahora es también el mundo de don Quijote. No obstante, la decisión de ir a El Toboso es una decisión libre y es, como vemos, una decisión que exige una trampa para eludir el fracaso. Don Quijote parece asumir un fatalismo forzoso. Sin embargo, en su decisión subyace una vigorosa apuesta vital;

---

<sup>1122</sup> La *sophrosyne*, que es llamada por Sócrates en el *Crátilo* «salvaguardia del entendimiento» (*sotería phroneseos*), es el objetivo de la palabra curativa.

como en las jugadas del ajedrecista Bobby Fischer, visionario de paisajes inexplorados, un don Quijote redivivo, al fin y al cabo.

Don quijote apuesta por la libertad y para ello elige amar a Dulcinea. Por supuesto, como toda libertad —y la de Quijote no es una excepción—, es una libertad condicionada. La condición elegida, pero ineludible, es el amor por Dulcinea, por una Dulcinea real, no una Aldonza metamorfoseada. Y don Quijote acepta esta condición y con ella da por bueno el encantamiento.

Pero la culminación del engaño exige postrarse ante la fea aldeana como si se tratara de la mismísima Dulcinea. Una vez de rodillas ante ella —«se adelantó a recibir a las tres aldeanas; y, apeándose del rucio, tuvo del cabestro al jumento de una de las tres labradoras, y, hincando ambas rodillas en el suelo»—, no hay marcha atrás. Don Quijote ya no puede sino reconocer a la aldeana como Dulcinea encantada. Este reconocimiento supone una renuncia de la propia condición del caballero. A la postre, no es sino el remate de su locura, pero una locura llena de resignación y penumbra.

Llegando el autor desta grande historia a contar lo que en este capítulo cuenta [da comienzo así el narrador del Quijote al capítulo del encantamiento de Dulcinea], dice que quisiera pasarle en silencio, temeroso de que no había de ser creído, porque las locuras de don Quijote llegaron aquí al término y raya de las mayores que pueden imaginarse, y aun pasaron dos tiros de ballesta más allá de las mayores [*DQ*, II, cap. 10, p. 763].

Salvador de Madariaga vio claro el precio que don Quijote pagó por el encantamiento: «una vez encantada Dulcinea, el caballero comienza a perder aquel vigor vital que le hacía veces de serenidad y le daba fuerzas para imponerse a sí mismo e imponer a los demás una realidad creada por su imaginación».<sup>1123</sup>

De alguna manera, don Quijote vende su alma de caballero a un Mefistófeles abstracto y mundano —la cruda realidad encarnada en la Dulcinea encantada—, para seguir siendo el caballero don Quijote.

#### 2.8.4. La desquijotización de don Quijote

La ironía de esta aventura es muy poderosa. Una vez encantada Dulcinea, la propia vida de don Quijote y su sentido como caballero andante giran en torno al

---

<sup>1123</sup> MADARIAGA, S. (1967), p. 167.

desencantamiento de Dulcinea. Sancho juega aquí un papel fundamental, que lo une aún más a su amo. El mago Merlín encomienda a Sancho darse tres mil trescientos latigazos para desencantar a Dulcinea. Por supuesto, la misión de Merlín se trata de una chanza burlona de los duques, quienes han comprendido el elevado valor que tiene el desencantamiento de Dulcinea en la misión de don Quijote.



**FIGURA 30**

Sancho Panza y don Quijote se topan con la torre de la iglesia de El Toboso. Ilustración de Antonio Mingote.

Imagen tomada de CERVANTES, M. (2011), vol. 3, p. 56

Pero volvamos a El Toboso. Don Quijote se ha caracterizado hasta ahora, hasta este viaje, por la defensa férrea y obcecada de todo cuanto simboliza y representa la caballería andante. Vimos que el cambio comenzó con el diálogo entre don Quijote y Sancho, cuando éste le ofreció a aquel una alternativa de realidad que tendía un puente entre el mundo de caballerías de don Quijote y la realidad común de Sancho.

La pareja llega a El Toboso en plena noche. «Con la iglesia hemos dado, Sancho» [DQ, II, cap. 9, p. 759]. Don Quijote y Sancho se topan con la torre de la iglesia —ciño la lectura de esta famosa frase, a menudo mal citada, al tropiezo con el edificio de la iglesia del pueblo—, y lo hacen entrada la noche, sin luna que ilumine el camino. Y, pese a ello, don Quijote no confunde las cosas del mundo. Ve lo que hay. «Las cuatro ventas que encuentra nuestro héroe en la segunda parte de su historia son siempre vistas por don Quijote como tales, y, además en todas las ocasiones, salvo en una, Cervantes subraya esta nueva actitud ante el lector. Quiere que no nos pase desapercibido el cambio [...]. Justo será decir que como el contrapunto no puede

suprimirse totalmente, en la aventura del barco encantado don Quijote vuelve a las andadas». <sup>1124</sup>

Pero en la aventura del encantamiento de Dulcinea, Sancho y don Quijote intercambian los papeles. Don Quijote enfatiza el valor de lo que le aportan sus sentidos —la visión de las aldeanas como tales—, y sólo cuando el fracaso es de otro modo inevitable acepta el encantamiento. Este hecho no pasó desapercibido a Unamuno: «Salieron al camino y no columbró en él Don Quijote sino a las tres labradoras, porfió Sancho que eran Dulcinea y sus doncellas, atúvose a sus sentidos, contra su costumbre, el amo, y trocáronse los papeles, siquiera en apariencia». Y hay más, el mismo Unamuno apreció el valor de este incidente en la renuncia de don Quijote a su identidad caballeresca: «Y ahora llegamos al momento tristísimo de la carrera de Don Quijote: a la derrota de Alonso Quijano el Bueno dentro de él». <sup>1125</sup> Unamuno, fervoroso *quijotista*, no puede dejar de contemplar esta aventura como un fracaso de Alonso Quijano en su hermosa locura quijotesca. Unamuno intuye, sin hablar de terapias ni de psicopatologías, que el encantamiento de Dulcinea es el verdadero principio del fin de don Quijote. Sancho le abrió la puerta con el diálogo sobre la entrega de la carta a Dulcinea. Y, ahora, con la puerta abierta, ha empujado a don Quijote al camino sin retorno de la cordura. Lo que sucede a continuación es bien sabido: la cordura significa la pérdida de su identidad como don Quijote.

Sin embargo, Sancho no pretende que don Quijote deje de ser don Quijote, sino que se adentre en la realidad de todos, que pertenezca al mismo mundo que los demás personajes de la obra. Sancho se esfuerza por combatir el aislamiento, el mundo autístico, de don Quijote. Ésta es la gran virtud psicoterapéutica de Sancho en la aventura del encantamiento: lograr que don Quijote viva en el mismo mundo que el resto de los personajes.

El cambio de papeles entre Sancho y don Quijote remite a los procesos, introducidos por Madariaga, de *quijotización* de Sancho y *sanchificación* de don Quijote. «Mientras que el espíritu de Sancho asciende de la realidad a la ilusión, declina el de don Quijote de la ilusión a la realidad. Y el cruce de las dos curvas tiene lugar en aquella tristísima aventura, una de las más crueles del libro, en que Sancho encanta a Dulcinea, haciendo que el notabilísimo caballero, por amor de su más pura

---

<sup>1124</sup> ROSALES, L. (1996), p. 343, n. 4.

<sup>1125</sup> UNAMUNO, M. (2005), p. 181 y UNAMUNO, M. (2005), p. 180, respectivamente.

ilusión, hinque la rodilla ante la más repugnante de las realidades: una Dulcinea cerril y harta de ajos».<sup>1126</sup>

Salvador de Madariaga, genial al apuntar el cambio que esta aventura ocasiona en los personajes, realiza, por lo demás, una lectura algo miope del valor del encantamiento de Dulcinea. La realidad ante la que se postra don Quijote es la única realidad ante la que puede postrarse para seguir amando a Dulcinea. Luis Rosales, más agudo en este punto, considera que el cambio de don Quijote no es, en puridad, sanchificación, sino quijanización.<sup>1127</sup>

Comparto la opinión de Rosales, aunque aquí me atrevo a dar otra vuelta de tuerca: don Quijote no se sanchifica. Pero tampoco se quijaniza, pese a que regresa al mundo de Alonso Quijano y recupera parte de su identidad. Lo que le sucede es que se desquijotiza. Y ésta es la grandeza y la condena del cambio, y la razón del inevitable fracaso final de la labor psicoterapéutica de Sancho.

El proceso de desquijotización es, por supuesto, progresivo. Paso a paso, don Quijote emprende el retorno al mundo de Sancho, el del cura, el Bachiller y el barbero, el del ama y la sobrina, el mundo que antes fuera también el de Alonso Quijano. En este camino, los lectores —desde la influencia de la visión romántica— apreciamos un tono melancólico, de pérdida y renuncia. Don Quijote parece intuir que se dirige al final de su viaje porque en el mundo de Sancho y los demás personajes ya no hay lugar para Alonso Quijano. Por ello, el final de don Quijote es, sencillamente, el final de la historia.

Uno de las principales consecuencias de la desquijotización de don Quijote es la renuncia a violentar la realidad, a negar el diálogo entre lo real —vivido por don Quijote, en sus claves caballerescas— y lo posible. Don Quijote ya no se encoleriza ante la crítica de sus postulados caballerescos, sino que emplea argumentos de razón en defensa de la caballería andante. Tal vez las letras hayan por fin derrotado a las armas, pese al famoso discurso del propio don Quijote.

—Hay mucho que decir —respondió don Quijote [al caballero del Verde Gabán]— en razón de si son fingidas, o no, las historias de los andantes caballeros.

—Pues, ¿hay quien dude —respondió el Verde— que no son falsas las tales historias?

---

<sup>1126</sup> MADARIAGA, S. (1967), p. 135.

<sup>1127</sup> MADARIAGA, S. (1967), p. 127-135 y ROSALES, L. (1996), p. 391.

—Yo lo dudo —respondió don Quijote—, y quédese esto aquí; que si nuestra jornada dura, espero en Dios de dar a entender a Vuesa merced que ha hecho mal en irse con la corriente de los que tienen por cierto que no son verdaderas [DQ, II, cap. 16, p. 822].

Este cambio parece directamente relacionado con efecto psicoterapéutico de la ironía que permite aceptar varias lecturas de la realidad. Don Quijote, «que sigue siendo don Quijote aunque ya no confunde la realidad, dice palabras desvariantes sobre el encantamiento de Dulcinea aludiendo a la trapacería de los malignos encantadores. Todo ha cambiado y, sin embargo, todo parece igual».<sup>1128</sup> Por supuesto, todo ha cambiado. Don Quijote ha aceptado el engaño que él mismo pergeñó. Y todo parece igual. El caballero y el escudero cabalgan en busca de nuevas aventuras como si nada extraordinario hubiera sucedido. Cervantes consigue dar una sensación de continuidad en la novela, una sensación de devenir vital.

Pero una nueva idea le ronda al caballero. Una idea que guiará el curso de la segunda parte del *Quijote*. «Pensativo además iba don Quijote por su camino adelante, considerando la mala burla que le habían hecho los encantadores volviendo a su señora Dulcinea en la mala figura de la aldeana, y no imaginaba qué remedio tendría para volverla a su ser primero» [DQ, II, cap. 11, p. 775]. Don Quijote persigue ahora el logro del desencantamiento de Dulcinea. Es el *leitmotiv* de la segunda parte del *Quijote*. En la primera parte de la novela la conducta de don Quijote está impulsada por el ideal de justicia, mientras que en la segunda está impulsada por el ideal de Dulcinea.<sup>1129</sup>

Una Dulcinea rica en matices y que se acoge al margen de incertidumbre de la alternativa de realidad.

—Esta tal señora [Dulcinea] no es en el mundo [la duquesa cuestiona la realidad de Dulcinea], sino que es dama fantástica, que vuesa merced la engendró y parió en su entendimiento, y la pintó con todas aquellas gracias y perfecciones que quiso.

—En eso hay mucho que decir —respondió don Quijote—. Dios sabe si hay Dulcinea o no [en] el mundo, o si es fantástica o no es fantástica; y éstas no son de las cosas cuya averiguación se ha de llevar hasta el cabo [DQ, II, cap. 32, p. 979-980].

<sup>1128</sup> ROSALES, L. (1996), p. 437.

<sup>1129</sup> Tomo esta idea de ROSALES, L. (1996), p. 439.

Don Quijote, en la deriva de su regreso al mundo común de los mortales, parece intuir la verdad que late bajo las palabras de la duquesa. Pero elige no saber para así preservar a su Dulcinea, quien ha dejado de ser dogma delirante para convertirse en postulado de la vida caballeresca de don Quijote. Ahora el caballero nada a contracorriente para salvar su loca aventura de la marea de realidad que le circunda. Don Quijote ya no ve gigantes ni castillos, sino molinos y ventas. Sin embargo, necesita mantener viva la llama cada vez más débil de su mundo de caballerías. El propio don Quijote, en un momento álgido de la historia de la dueña Dolorida, confiesa a Sancho: «el rostro de la Dolorida es el del mayordomo, pero no por eso el mayordomo es la Dolorida; que, a serlo, implicaría contradicción muy grande, y no es tiempo ahora de hacer estas averiguaciones, que sería entrarnos en intrincados laberintos» [**DQ, II, cap. 44, p. 1071**]. Don Quijote pretende dar carpetazo a la incómoda realidad que se le agolpa en los ojos. Esto implica una aceptación de cierto grado de incertidumbre con el fin de eludir el desmoronamiento de su identidad caballeresca. Don Quijote sabe que la Dolorida es el mayordomo, pero elige no saberlo a las claras y así evitar un conflicto que pondría en cuestión su propia identidad como don Quijote.

Finalmente, la noche previa al regreso a la aldea —ya derrotado don Quijote por el Caballero de la Blanca Luna—, Sancho termina la tarea encomendada por el mago Merlín para el desencantamiento de Dulcinea. Completado el desencantamiento y nada más adentrarse en las lindes del pueblo, don Quijote escucha a un mozo que le dice a otro: «No te canses Periquillo, que no la has de ver en todos los días de tu vida» [**DQ, II, cap. 73, p. 1322**].

Oyólo don Quijote, y dijo a Sancho:

—¿No adviertes, amigo, lo que aquel mochacho ha dicho: «no la has de ver en todos los días de tu vida»?

—Pues bien, ¿qué importa —respondió Sancho— que haya dicho eso el mochacho?

—¿Qué? —replicó don Quijote—. ¿No ves tú que, aplicando aquella palabra a mi intención, quiere significar que no tengo de ver más a Dulcinea? [**DQ, II, cap. 73, p. 1322-1323**].

Don Quijote sabe que una vez desencantada ya tendrá opción de ver a Dulcinea. En rigor, nunca la vio, salvo en sueños, como el de la cueva de Montesinos. Pero ahora la congoja se le amontona en el pecho y sufre la pérdida de Dulcinea

encantada. Sufre, en última instancia, la ausencia de un motivo vital por el que seguir siendo don Quijote.

La derrota ante el Caballero de Blanca Luna y la promesa de abandonar la caballería andante y permanecer en la aldea durante un año han golpeado muy fuerte la valía de don Quijote. Suponen una profunda humillación. El desencantamiento de Dulcinea llega en un momento crítico. Humillado, sin Dulcinea que desencantar, qué sentido tiene seguir siendo don Quijote. De esta manera, don Quijote ha perdido su verdad vital, la esperanza que le hace vivir.<sup>1130</sup>

El psiquiatra Valentín Corcés, desde una lectura psicoanalítica de corte lacaniano, considera que Sansón Carrasco actúa en el imaginario de don Quijote como una figura paterna; en primer lugar —como Caballero del Bosque— como elemento normativo y, en segundo lugar —bajo el emblema Caballero de la Blanca Luna— como padre castrador que aplasta el deseo de don Quijote y destruye el vínculo imaginario entre el caballero y Dulcinea.<sup>1131</sup> Es una reflexión que enriquece notablemente la lectura del *Quijote*. Coincido con Valentín Corcés en que Sansón Carrasco ejerce una función paterna. Sin embargo, discrepo en que ésta rompe la estructura imaginaria entre el caballero y Dulcinea. Por un lado, la función paterna de Sansón Carrasco parece subrogada de la del dúo cura/barbero, quien ejerce,<sup>1132</sup> en última instancia, dicha función.<sup>1133</sup> No en vano «dice, pues, la historia que cuando el bachiller Sansón Carrasco aconsejó a don Quijote que volviese a proseguir sus dejadas caballerías, fue por haber entrado primero en bureo con el cura y el barbero sobre qué medio se podría tomar para reducir a don Quijote a que se estuviese en su casa quieto y sosegado» [*DQ*, II, cap. 15, p. 814-815]. Y por otro lado, don Quijote mantiene vivo el amor por Dulcinea —manifiesto en el empeño que pone en su desencantamiento— aun después de la derrota en Barcelona a manos del Caballero de la Blanca Luna.<sup>1134</sup>

Pese a todo, ya derrotado, y aun antes de lograr el desencantamiento, don Quijote ha resuelto dedicar el tiempo de penitencia a «hacerse aquel año pastor, y entretenerse en la soledad de los campos» [*DQ*, II, cap. 73, p. 1325]. Esta vez, contra su costumbre, ha incluido en su vida pastoril al cura, al Bachiller y al barbero, dejando claro que ahora decide vivir sus nuevas aventuras dentro del mundo común de los

---

<sup>1130</sup> Sobre la verdad vital en el *Quijote*, véase ROSALES, L. (1996), p. 448-451.

<sup>1131</sup> Sobre la función paterna en el *Quijote*, véase CORCÉS PANDO, V. (2013).

<sup>1132</sup> Utilizo el singular *quien* porque el cura y el barbero constituyen una unidad funcional tanto en el devenir de la novela como en el imaginario de don Quijote.

<sup>1133</sup> El cura es padre espiritual y barbero —cirujano-barbero— era la profesión del padre de Cervantes.

<sup>1134</sup> En los capítulos “2.7. Ironía y alternativa de realidad en el *Quijote*: a propósito de la carta de don Quijote a Dulcinea” y “2.8. Ironía y principio de realidad necesaria: la aventura del encantamiento de Dulcinea” desarrollo en profundidad este asunto.



demás personajes. «Respondió don Quijote que él se había de llamar el pastor Quijotiz; y el bachiller, el pastor Carrascón; y el cura, el pastor Curambro; y Sancho Panza, el pastor Pancino» [**DQ, II, cap. 73, p. 1326**]. La sobrina y el ama, que han escuchado las razones del caballero, se alarman ante los nuevos planes de su tío y señor.

—Y ¿podrá vuestra merced pasar en el campo las siestas del verano, los serenos del invierno, el aullido de los lobos? No, por cierto, que éste es ejercicio y oficio de hombres robustos, curtidos y criados para tal ministerio casi desde las fajas y mantillas. Aun, mal por mal, mejor es ser caballero andante que pastor. Mire, señor, tome mi consejo, que no se le doy sobre estar harta de pan y vino, sino en ayunas, y sobre cincuenta años que tengo de edad: estése en su casa, atienda a su hacienda, confiese a menudo, favorezca a los pobres, y sobre mi ánima si mal le fuere [**DQ, II, cap. 73, p. 1327-1328**].

Don Quijote, que apenas es ya don Quijote, intuye que la vida pastoril es vano empeño, fútil espejismo. «Callad, hijas —les respondió don Quijote—, que yo sé bien lo que me cumple. Llevadme al lecho, que me parece que no estoy muy bueno, y tened por cierto que, ahora sea caballero andante o pastor por andar, no dejaré siempre de acudir a lo que hubiéredes menester, como lo veréis por la obra» [**DQ, II, cap. 73, p. 1328**].

Con éstas, don Quijote se echó dormir y despertó siendo Alonso Quijano el Bueno. «Ya en los nidos de antaño no hay pájaros hogaño: yo fui loco y ya soy cuerdo; fui don Quijote de la Mancha y soy ahora, como he dicho, Alonso Quijano el Bueno» [**DQ, II, cap. 74, p. 1333**]. O mejor dicho, despertó no siendo don Quijote de la Mancha. Poco después, ya lo sabemos, dio su espíritu, es decir, se murió.

Don Quijote pudo seguir siendo don Quijote mientras Dulcinea permaneció encantada. Ésta es la mayor ironía que encierra la aventura del engaño buscado: el encantamiento de Dulcinea no fue sino el encantamiento del propio don Quijote. Algo que el caballero ya intuyó: «pero si mi Dulcinea del Toboso saliese de los que padece, mejorándose mi ventura y adobándoseme el juicio, podría ser que encaminase mis pasos por mejor camino del que llevo» [**DQ, II, cap. 58, p. 1198**].

La labor psicoterapéutica de Sancho, ejercida mediante la ironía creativa y soportada por los cimientos que proporcionan el cuidado terapéutico y la complicidad, ha permitido a don Quijote seguir siendo él mismo hasta final de la novela. Gracias a «la industria que Sancho tuvo para encantar a la señora Dulcinea» [**DQ, II, cap. 10, p. 763**], don Quijote pudo continuar su vida de andanzas caballerescas. En cierto

sentido, la acción de Sancho proporcionó a don Quijote un sentido para su vida. Un sentido vital que era también la clave de la desquijotización del caballero. Una vez desencantada Dulcinea, ésta se desvanece en las brumas de una memoria embaucadora. Don Quijote no puede enfrentarse al fracaso de la inexistencia de Dulcinea. Por eso, el desencantamiento de Dulcinea es también, y al mismo tiempo, el final del encantamiento de don Quijote.

Sancho le ha entregado el agridulce regalo de volver a la realidad, a ser Alonso Quijano el Bueno y despedirse de sus familiares y amigos. Ésta ha sido la gran labor psicoterapéutica de Sancho. Ha jugado en el campo de don Quijote con sus reglas de caballerías, ha permitido el encantamiento de Dulcinea y ha llegado a ser gobernador de la Ínsula Barataria. Por supuesto, no pretendo defender una acción psicoterapéutica deliberada. La labor de Sancho revela el valor psicoterapéutico de la amistad y la complicidad, guiadas de manera magistral por la pluma de Cervantes. Y lo hace mediante la exquisita artesanía que proporciona la ironía.

Merece la pena, en este punto, acudir a un autor fundamental en la historia de la psicoterapia y rescatar el paralelismo entre la acción psicoterapéutica de Sancho sobre don Quijote y la que ejerce Zoe Bertgang sobre Norberto Hanold en la *Gradiva* de Wilhelm Jensen. A este respecto, explica Sigmund Freud: «para hacerle volver a la realidad [a Norberto] ha de ser necesario un penetrante y duradero tratamiento, y de este modo, lo único que por el momento [Zoe] podrá hacer es adaptar a su delirio su nueva y maravillosa aventura. *Gradiva*, muerta entre la ceniza que sepultó a Pompeya, no puede ser para él más que un fantasma que sale de su tumba a la hora meridiana, consagrada a los espíritus».<sup>1135</sup> Vemos que Zoe actúa de una forma equivalente a la que empleó Sancho unos siglos antes. Juega el juego del delirio, introduciendo la realidad por los resquicios que deja la locura. Zoe asume su papel de fantasma de un modo equivalente al que Sancho empleó en el encantamiento de Dulcinea.

Por supuesto, este juego de máscaras entraña una profunda ironía. Las cosas no son lo que parecen y, al mismo tiempo, representan ser lo que parecen. El doble sentido irónico hace acto de presencia como protagonista de la comparsa. «Yo no veo, Sancho —dijo don Quijote—, sino a tres labradoras sobre tres borricos». A lo que Sancho, proverbial e irónico, responde: «¡Agora me libre Dios del diablo! —respondió Sancho—. ¿Y es posible que tres hacaneas, o como se llaman, blancas como el ampo de la nieve, le parezcan a vuesa merced borricos? ¡Vive el Señor, que me pele estas barbas si tal fuese verdad!» [*DQ*, II, cap. 10, p. 769-770].

---

<sup>1135</sup> FREUD, S. (1981), vol. 2, p. 1292 [XXXIII, El delirio y los sueños en la ‘*Gradiva*’, de W. Jensen].

Freud, en su comentario de la *Gradiva*, explica que «Zoe acepta el papel de fantasma meridiano, que comprende ser el que el delirio de Hanold le atribuye, y usando frases de doble sentido, señala discretamente al joven una nueva situación con respecto a ella, aceptando de sus manos la funeraria flor que él ha cortado sin propósito consistente y expresando su melancólico sentimiento por no ser rosas lo que Hanold le ofrece, como lo haría a una mujer viva».<sup>1136</sup> Poco habría variado el comentario de Freud si se hubiera referido al doble sentido de las palabras de Sancho. Pese a que Freud no dedicó trabajo alguno a la transformación de don Quijote, podemos aventurar que la función psicoterapéutica de Sancho, con el uso de la alternativa de realidad y el juego del engaño buscado, habría merecido un espacio protagonista en la obra freudiana.

Por supuesto, hay numerosos estudios de corte psicoanalítico sobre el *Quijote*, pero sólo desde miradas parciales, fragmentarias de distintos aspectos la novela cervantina.<sup>1137</sup> La transformación de Alonso Quijano en don Quijote y el cambio que sufre el caballero a lo largo de la novela, son temas habituales en los trabajos de orientación psicoanalítica. La historia de un hidalgo soltero, cuya edad frisaba con los cincuenta años, sin experiencia en relaciones sexuales —«¿quién sabe si esta soledad, esta ocasión y este silencio despertará mis deseos que duermen, y harán que al cabo de mis años venga a caer donde nunca he tropezado?» [*DQ*, II, cap. 48, p. 1110], se pregunta don Quijote ante los requiebros amorosos de doña Rodríguez—, y que enloquece para asumir la identidad de un caballero andante, dispuesto a vencer gigantes y salvar doncellas, parece escrita a propósito para ser escudriñada por psicoanalistas y advenedizos de la teoría psicoanalítica. Qué duda cabe, el *Quijote* es un campo de estudio de las tesis psicoanalíticas. Con la debida precaución frente al presentismo anacrónico y el dispendio especulativo, uno se siente tentado a dar dos pinceladas en este sentido.

La primera pregunta que aparece en este punto se refiere a la causa de la locura de Alonso Quijano. ¿Por qué enloquece el hidalgo manchego? ¿Tal vez como forma de salvar su virilidad manifiestamente herida? Al fin y al cabo, es un hombre soltero, sin hijos, con apariencia de fracaso, sin opción a tener sueños o aspiraciones realistas que acometer. ¿O tal vez, como afirma Carroll Johnson, enloquece a causa, no de sus

<sup>1136</sup> FREUD, S. (1981), vol. 2, p. 1322 [XXXIII, El delirio y los sueños en la 'Gradiva', de W. Jensen].

<sup>1137</sup> La bibliografía de los trabajos de corte psicoanalítico basados o inspirados en el *Quijote* es muy amplia y heterogénea. Cito aquí algunos de los trabajos que guardan una relación directa o indirecta con el tema de esta tesis: COMBET, L. (1980), CORCÉS PANDO, V. (2005), CRESPO, L.F. (1987), EL SAFFAR, R.A., y ARMAS WILSON, D. (eds.) (1993), FERNÁNDEZ SORIANO, J. (2005), GRINBERG, L., y RODRÍGUEZ, J.F. (1984), JOHNSON, C.B. (1983), LICHTENBERG, J.D. (2006), MONTERO REGUERA, J. (1997), p. 174-176, PRIEL, B. (2006), RILEY, E.C. (1993), RILEY, E.C. (1994), SULLIVAN, H.W. (1998), o WURMSER, L. (2005).

lecturas ni de la falta de sueño, sino de sus reprimidos deseos incestuosos hacia su sobrina?<sup>1138</sup> Por supuesto, no son planteamientos excluyentes, ni agotan otras especulaciones, como la homosexualidad o la impotencia.<sup>1139</sup> Sea como fuere, la locura de don Quijote pertenece al campo del misterio, de la conjetura, de la duda más puramente humana.

Otro asunto es el estudio, en clave psicoanalítica, del valor del *Quijote* en la vida de su autor, Miguel de Cervantes. En este tema, el psicoanálisis nos proporciona una herramienta de investigación insustituible. Aquí me permito un breve apunte. Cervantes ha permanecido prisionero en Argel desde 1575 hasta 1580. Desconocemos los detalles de lo que sucedió durante su estancia en la ciudad norteafricana. Lo cierto es que, pese a los repetidos intentos de fuga, Cervantes apenas recibió los usuales castigos para estos casos. Esta cuestión ha suscitado intensos y apasionados intercambios de opiniones entre los cervantistas. Algunos han propuesto que la actitud heroica y valerosa de Cervantes impresionó al rey Hasán y que por eso le perdonó la vida.<sup>1140</sup> Otros sugieren que Cervantes actuó como informador de un enviado del Gran Turco en Argel.<sup>1141</sup> Algunos se descuelgan con la idea de que Cervantes, durante su cautiverio, se convirtió al Islam y fue así perdonado.<sup>1142</sup> Otros han propuesto la opción de una relación homosexual entre Cervantes y el rey argelino, que explicaría por qué «Hasán Bajá, desmintiendo toda una vida de despiadada crueldad y renegando de ella, no sólo no hizo azotar a Cervantes (y menos empalarlo, como hacía con los reos de intentar la fuga) sino que quiso que se quedara en su casa».<sup>1143</sup> En todo caso, hemos de aceptar que la figura de Hasán Bajá caló hondo en Cervantes, ya que lo hace aparecer en casi todas sus obras.<sup>1144</sup>

Sea como fuere, una vez liberado en 1580 Cervantes regresa a España. En 1581 viaja a Orán en una extraña misión diplomática, y en 1582 solicita al Consejo de Indias una plaza vacante en América, que le es denegada. Sorprendente petición para alguien que pretendía ser escritor. Pero más sorprendente resulta que en 1590, casado, con una novela publicada —*La Galatea*—, y sin aparentes ahogos

---

<sup>1138</sup> JOHNSON, C.B. (1983).

<sup>1139</sup> MONTERO REGUERA, J. (1997), p. 174-176. Henry Sullivan defiende la posibilidad de analizar, en clave psicoanalítica, a don Quijote, SULLIVAN, H.W. (1998)

<sup>1140</sup> Véanse, entre otros, CAMPOS, J. (1959), p. 29-31, ESCRIVÁ, V. (1948), p. 87-130.

<sup>1141</sup> El trabajo de investigación *Cervantes y la Berbería. Cervantes, mundo turco-berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II* amplía este tema, SOLA, E. y DE LA PEÑA, J. F. (1996).

<sup>1142</sup> MEDINA, A. (2005).

<sup>1143</sup> Rosa Rossi defiende la homosexualidad de Cervantes en *El desafío de Argel*, ROSSI, R. (2000), p. 30. La posible homosexualidad de Cervantes había sido comentada anteriormente por Louis Combet en COMBET, L. (1980).

<sup>1144</sup> Sobre la vida de Cervantes en Argel, véase *Cervantes en Argel: Historia de un cautivo*, GARCÉS, M.A. (2005).

económicos, Cervantes dirija una nueva petición al presidente del Consejo de Indias, solicitando un oficio en América. «Busque por acá en que se le haga merced», le respondieron. Hay algo quijotesco, enigmáticamente quijotesco, irónicamente quijotesco, en las peticiones de Cervantes para obtener una plaza en América. Está claro que, por algún motivo, no se atreve a viajar sin ciertas garantías de éxito. Demanda un oficio al Consejo de Indias. Pero también es cierto que Cervantes persigue una vida distinta, una vida de gloria, de aventuras y descubrimientos. Algo que, inevitablemente, nos trae a la memoria la imagen del hidalgo manchego, desencantado porque su vida no ha sido como él soñara. No en vano, Cervantes comenzó la redacción del Quijote en la década de 1590, después de recibir la decepcionante respuesta: «busque por acá en que se le haga merced».

No sabemos si la escritura del *Quijote* fue, en cierto modo, una respuesta de Cervantes a la negativa a su solicitud de plaza en América. La imagen del hidalgo manchego que sueña con aventuras caballerescas no desentona con la de un Cervantes frustrado que anhela una vida que se le niega. Por supuesto, esta hipótesis no pretende que Cervantes escribiera el *Quijote* desde el reconocimiento consciente de su identificación con Alonso Quijano. Ahí es donde el inconsciente tiende sus trampas.<sup>1145</sup>

Imaginamos a Cervantes decepcionado por la respuesta del Consejo de Indias. Tal vez con sentimientos de rabia. Sin duda, él lo merecía antes que muchos otros, debió de pensar. Esta frustración podría estar vinculada con antiguas fantasías infantiles. El traslado de la familia a Valladolid, por motivos que desconocemos, cuando Miguel tenía poco más de 3 años podría estar en la base de todo ello. Sea como fuere, don Quijote no deja de ser sino un idealista trasnochado que busca reinstaurar las leyes del reino del Rey Arturo, es decir, recuperar el orden de un mundo que sólo existe en su dislocada fantasía. «¿A qué otro sitio podría huir de mí, si no tuviera los días queridos de mi juventud?», se pregunta el Hiperión de Hölderlin.<sup>1146</sup> ¿A qué otro sitio podría huir Cervantes sino a un mundo de fantasía e omnipotencia infantiles? Un mundo de caballeros andantes contra el que aparenta levantar una crítica en forma de sátira —el *Quijote* es una sátira contra los libros de caballerías, se dice—, pero al que parece amar de una manera delirante, con el anhelo de quien pretende regresar a un paraíso perdido.

---

<sup>1145</sup> Freud explica los lazos que unen las fantasías inconscientes y la creación artística en “Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci”, FREUD, S. (1981), vol. 2, p. 1577-1619 [L, Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci].

<sup>1146</sup> HÖLDERLIN, F. (2004), p. 36. Enrich Auerbach afirma, con respecto a Alonso Quijano: «Cabría, pues, suponer que su descabellada decisión era una huida para salir de una situación insoportable, una manera de evadirse violentamente de ella», AUERBACH, E. (1945).

Vemos ahora, en fin, a Cervantes bajo el sol del verano manchego, a lomos de Rocinante, en su peregrinación como recaudador de impuestos. Seguramente fue entonces —empezó este trabajo en 1587— cuando retomó la idea de su viaje a América. En 1590 pide de nuevo la plaza vacante. Con la respuesta negativa en el embozo, continuó recorriendo los mismos caminos polvorientos que años después pisarían don Quijote y Sancho. No resulta descabellado suponer que el *Quijote* nació, cobró vida, en estos caminos.

Si el *Quijote* de 1605 pudo estar relacionado con el rechazo a la petición de plaza en América, el de 1615 recoge un acontecimiento crepuscular en la vida del autor. Una nueva, y otra vez decepcionante, negativa que recuerda demasiado a la del Consejo de Indias. En 1610, Cervantes viaja a Barcelona para solicitar una plaza en la comitiva que acompañaría al conde de Lemos a Nápoles. Lupercio Leonardo de Argensola, encargado de reclutar la comitiva, deja fuera a Cervantes, seguramente por envidia y otras miserias.<sup>1147</sup>

¿Cómo fue el viaje de regreso de Cervantes tras la negativa de Argensola? En 1610 cumplió 63 años. Quizá sintiera que perdía el último tren de su vida. La última oportunidad para revivir las hermosas aventuras de su juventud. Por ello, tal vez «del mismo modo que cabizbajo regresó don Quijote a su aldea, Cervantes hizo lo propio desde Barcelona».<sup>1148</sup> Don Quijote vencido por el Caballero de la Blanca Luna desanda los caminos hacia el lugar de partida. Regresa a la aldea, donde recobrará el juicio y morirá. Podemos ver a este don Quijote en los ojos del Cervantes que deja Barcelona con un regusto de fracaso, rabia e impotencia.

### 2.8.5. La transformación de Sancho

Hemos dedicado varias páginas al estudio de la desquijotización de don Quijote. La transformación de Sancho merece una reflexión propia. Como hemos visto, el escudero juega un papel clave en la evolución de don Quijote. «El criado, como el diablo en las tentaciones a Jesús, ofrece a su señor poder, placer y dinero, pero también consuelo en sus melancolías —explica José Luis Peset—. La figura de Sancho es, de ese modo, tan importante como la del caballero pues, como

---

<sup>1147</sup> Sobre el viaje de Cervantes a Barcelona, véase “Cervantes en Barcelona en el verano de 1610”, **RIQUER, M.** (2003), p. 359-374.

<sup>1148</sup> **SANTANA SANJURJO, V.** (1998), p. 7.

Mefistófeles, lleva impreso el signo de la modernidad del goce del presente y, por ello mismo, la garantía del mañana». <sup>1149</sup>

Luis Rosales —al igual que, entre otros, Navarro Ledesma, Unamuno, Madariaga, Américo Castro o Dámaso Alonso— defiende que la quijotización de Sancho comienza a definirse a partir de la aventura del encantamiento de Dulcinea. <sup>1150</sup> En este asunto, me permito disentir de Rosales, y apoyo la tesis de Madariaga, para quien el cambio de Sancho arranca con fuerza a partir del primer contacto de Sancho con la fama. «La escena en que Sansón Carrasco comenta con el escudero y su amo la historia del ingenioso hidalgo que anda impresa, constituye un momento culminante en la vida de Sancho. En aquel momento se le abre el campo de la vida ante la revelación de un placer nuevo para él. Goza entonces por vez primera del vino exquisito de la fama». <sup>1151</sup> De hecho, el éxito que persigue Sancho se resume en dos palabras: fama e ínsula. Y puesto que el cargo de gobernador de la ínsula conlleva una buena dosis de fama, «para Sancho la ínsula materializa el poder como para don Quijote Dulcinea personifica la gloria». <sup>1152</sup> Fama e ínsula que son expresiones de una ambición teñida de avaricia: «insisto en ese Sancho loco, que se deja arrastrar por las visiones del caballero, cuando la pasión de su avaricia le arrebató la mente». <sup>1153</sup> Por ello, para alcanzar la ínsula, Sancho debe creer en don Quijote. «Si no cree, Sancho ve desvanecerse la ínsula de sus entrañas [...]. De aquí que, al par de don Quijote, Sancho ande, sin saberlo, buscando y rebuscando por doquier razones que le fortifiquen en su creencia. La más solida de estas razones es su fe en don Quijote.» <sup>1154</sup>

Algunos autores, como Luis Fernando Crespo o Carlos Castilla del Pino, consideran que la participación de Sancho en las locuras quijotescas responde a una *follie a deux* (*locura compartida*) entre don Quijote y Sancho. Pese a la riqueza de sus argumentos, no puedo compartir este punto de vista. No solo porque utilizan el concepto de *follie a deux* de forma anacrónica, sino, principalmente, porque Sancho

---

<sup>1149</sup> PESET, J.L. (2010), p. 22. La figura de Sancho ha recibido una atención especial desde la publicación del *Quijote*. Destaco una de los primeros trabajos sobre el universal escudero: *Historia del más famoso escudero Sancho Panza*, de Pedro Pablo Gattell, publicada en año 1792. «Cide Hamete creyó sin duda haber concluido su tarea al colgar la pluma, una vez muerto Alonso el Bueno. Pedro Gattell vuelve a tomarla para narrarnos cómo atendía Sancho la casa y las mujeres, llorando o conteniendo las lágrimas por imposición del cura», escribe José Luis Peset, PESET, J.L. (2010), p. 149.

<sup>1150</sup> ROSALES, L. (1996), p. 385.

<sup>1151</sup> MADARIAGA, S. (1967), p. 130.

<sup>1152</sup> MADARIAGA, S. (1967), p. 129.

<sup>1153</sup> PESET, J.L. (2010), p. 66.

<sup>1154</sup> MADARIAGA, S. (1967), p. 125-126.

nunca llega a creer verdaderamente en el delirio quijotesco. Sancho *acepta* el delirio en tanto que ello le permite realizar sus sueños. Pero no *vive* el delirio.<sup>1155</sup>

—Este mi amo [dice Sancho para sí] por mil señales he visto que es un loco de atar, y aun también yo no le quedo en zaga, pues soy más mentecato que él, pues le sigo y le sirvo, si es verdadero el refrán que dice: «Dime con quién andas, decirte he quién eres», y el otro de «No con quien naces, sino con quien paces» [DQ, II, cap. 10, p. 766-767].

La realidad común de los demás personajes siempre se filtra en los ensueños de Sancho y no le resulta difícil alinearse con los otros —los que quieren curar de la locura a don Quijote—, sin que ello suponga un cambio sustancial en él, como sí ocurre, en cambio, en don Quijote. Sin embargo, pese a no *vivir* el delirio, sí demuestra una complicidad *con y en* el delirio quijotesco, una comunión en la esperanza de la realización de un proyecto vital. Por supuesto, podría argumentarse que Sancho acepta ser gobernador de una ínsula imaginaria y que, al menos en ese punto, se acogió a lo delirante. No obstante, en los siglos XVI y XVII la designación del gobierno de aldeas correspondía, en las zonas donde imperaba el señorío de las tierras, a la nobleza local.<sup>1156</sup> De ahí que no sea descabellado asumir la posibilidad de que los duques nombraran gobernador a Sancho, quien, desde aquí, vivió con *ilusión* la amistad de don Quijote y su nombramiento como gobernador.<sup>1157</sup>

La fe de Sancho en don Quijote es una fe interesada. Necesita creer en don Quijote para mantener su esperanza en la ínsula. «Tú, Sancho, entendías muy bien a tu amo, pues todo lo que te decía eran dichos muy claros y muy entendedores, y veías, sin embargo, que tus ojos te mostraban otra cosa y sospechabas que tu amo desvariaba por loco y dudabas de lo que veías, y a pesar de ello le creías pues que ibas tras de sus pasos. Y mientras tu cabeza te decía que no, decíate tu corazón que sí, y tu voluntad te llevaba en contra de tu entendimiento y a favor de tu fe».<sup>1158</sup> Una fe interesada. Pero, ¿qué fe no alberga un íntimo o declarado interés? Sancho funda su fe en don Quijote en su anhelo por la ínsula. Sin embargo, con el paso del tiempo, la amistad fragua con fuerza y la fe se impregna de amor. En las postrimerías de la vida

---

<sup>1155</sup> Pese a defender el planteamiento de la *folle à deux*, Castilla del Pino afirma: «Si don Quijote “recoge” su locura de los libros de caballería, Sancho —ajeno hasta entonces a ese universo— lo hace desde las perspectivas que se prometen y se le ofrecen como factibles», CASTILLA DEL PINO, C. (2005), p. 71.

<sup>1156</sup> véase SALAZAR RINCÓN, J. (1986), p. 24-40.

<sup>1157</sup> El texto de Crespo puede consultarse en CRESPO, L.F. (1987). Castilla del Pino comenta, al hablar de la participación de Sancho en las locuras quijotesas, que «estamos dispuestos siempre a figurarnos que somos aquello mediante lo cual nuestra identidad se realiza», CASTILLA DEL PINO, C. (2005), p. 29.

<sup>1158</sup> UNAMUNO, M. (2005), p. 180.



de don Quijote —ya Alonso Quijano—, Sancho intuye que únicamente un sentido vital sostenido por la esperanza salvará a su señor.

—¡Ay! —respondió Sancho, llorando—: no se muera vuestra merced, señor mío, sino tome mi consejo y viva muchos años, porque la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir, sin más ni más, sin que nadie le mate, ni otras manos le acaben que las de la melancolía. Mire no sea perezoso, sino levántese des de cama, y vámonos al campo vestidos de pastores, como tenemos concertado: quizá tras de alguna mata hallaremos a la señora doña Dulcinea desencantada, que no haya más que ver. Si es que se muere de pesar de verse vencido, écheme a mí la culpa, diciendo que por haber yo cinchado mal a Rocinante le derribaron; cuanto más, que vuestra merced habrá visto en sus libros de caballerías ser cosa ordinaria derribarse unos caballeros a otros, y el que es vencido hoy ser vencedor mañana [**DQ, II, cap. 74, p. 1333**].

Don Quijote sabe que ya no habrá más caminos por recorrer. «Señores —dijo don Quijote—, vámonos poco a poco, pues ya en los nidos de antaño no hay pájaros hogaño: yo fui loco, y ya soy cuerdo» [**DQ, II, cap. 74, p. 1333**]. Era loco y ahora es cuerdo. Y lo es, en gran medida, gracias al amor de Sancho, a su complicidad y su fidelidad. El amor ha sido la urdimbre y el motor del cambio terapéutico. Como ha enseñado Sigmund Freud, «no debe despreciarse el amor como poder curativo de los delirios».<sup>1159</sup>

---

<sup>1159</sup> FREUD, S. (1981), vol. 2, p. 1294 [XXXIII, El delirio y los sueños en la 'Gradiva', de W. Jensen].

## 2.9. LA CURA PLATÓNICA DE DON QUIJOTE

Los tesoros que esconde el *Quijote* parecen inagotables. La aventura de la cueva de Montesinos revela un misterio paradójico y sobrecogedor: representa el esfuerzo de don Quijote por salvarse de la cordura.<sup>1160</sup> Sorprendente paradoja, pues no se trata de curar la locura, sino de escapar de las trampas arteras de la cordura. Este tipo de actuación no corresponde, en puridad, al uso de remedios psicoterapéuticos. Sin embargo, representa el esfuerzo personal de don Quijote por salvar su identidad caballeresca.

En los primeros capítulos de la segunda parte del *Quijote* asistimos al encuentro imposible de don Quijote y Dulcinea. Sancho ha auspiciado este encuentro gracias a un irónico juego de máscaras y sombras: el encantamiento de Dulcinea. El papel de don Quijote como caballero andante sufre un cambio fundamental a partir de esta aventura. Desde el encantamiento de Dulcinea, don Quijote deja de violentar la realidad.<sup>1161</sup> Es decir, sigue creyendo que la visión caballeresca es la visión real, pero sus ojos ya han dejado de percibirla, «los sentidos de don Quijote militan ahora contra su fe».<sup>1162</sup> Ahora ya no se basta a sí mismo, su mundo de gigantes y ejércitos en batalla ya no es suficiente. Don Quijote cabalga ahora por los mismos caminos que pisan Sancho, el cura, el barbero y los demás personajes de la novela. Por ello, necesita la ayuda de Sancho para seguir siendo don Quijote. Y «la piedad del escudero va a servirle de lazarillo y le devuelve la certidumbre que perdieron sus ojos».<sup>1163</sup>

Sin embargo, el camino es largo y una densa melancolía se cuela por las rendijas de la cordura. Luis Rosales —que no era psicólogo ni psiquiatra, sino poeta— lo dice de manera más precisa y más hermosa: «la cordura suele ser enemiga de la ilusión y va tiñendo de melancolía la existencia de don Quijote».<sup>1164</sup> La cordura que crece en don Quijote adopta, entre sus manifestaciones, la forma de la duda. Una

---

<sup>1160</sup> Este capítulo está inspirado en ROSALES, L. (1996), p. 453.

<sup>1161</sup> ROSALES, L. (1996), p. 343, n. 4. Vimos, en el capítulo “2.7. Ironía y alternativa de realidad en el *Quijote*: a propósito de la carta de don Quijote a Dulcinea” que, el cambio en la relación de don Quijote con la realidad comienza un poco antes del encantamiento de Dulcinea, en el diálogo entre don Quijote y Sancho sobre la entrega de la carta a Dulcinea.

<sup>1162</sup> ROSALES, L. (1996), p. 461.

<sup>1163</sup> ROSALES, L. (1996), p. 452.

<sup>1164</sup> ROSALES, L. (1996), p. 452. Luis Rosales demuestra un profundo conocimiento de psicopatología. Ensayista y, sobre todo, poeta, Rosales pone en práctica las palabras de Sigmund Freud: «todos los poetas dignos de tal nombre [...] han considerado como su misión verdadera la descripción de la vida psíquica de los hombre, llegando a ser no pocas veces, precursores de la ciencia psicológica [...]». El poeta no puede por menos de ser algo psiquiatra», FREUD, S. (1981), vol. 2, p. 1306 [XXXIII, El delirio y los sueños en la ‘Gradiva’, de W. Jensen].

duda fundamental que concierne al sostén y estandarte de su propia identidad caballeresca: la certeza del encuentro con Dulcinea.

Podemos interpretar esta duda como un titubeo de la propia identidad de caballero andante. Don Quijote necesita amar a Dulcinea para seguir siendo don Quijote.<sup>1165</sup> «El amor necesita apoyarse sobre realidades para no convertirse en ilusión».<sup>1166</sup> Esta duda supone una grave amenaza para la certeza delirante sobre la que se asienta la identidad de don Quijote.<sup>1167</sup> Por ello, don Quijote recurre a una suerte de sueño de la locura como sortilegio contra la duda y, desde aquí, como tratamiento de la naciente melancolía. En este sentido, la visión de don Quijote en la cueva de Montesinos se asemeja a la visión platónica.

Desde el encantamiento de Dulcinea, don Quijote no se encuentra con gigantes ni lucha contra grandiosos ejércitos enemigos. La monda realidad se le enreda en los ojos, sin tregua, sin espacio para sus visiones quijotescas. Pero en la cueva de Montesinos «los rebaños vuelven a ser ejércitos, las damas llevan en la mano el corazón de sus amantes, la ilusión sustituye a la vida, y Dulcinea entabla una suplicatoria de seis reales que el caballero le concede, para que pueda mantenerse en el paraíso del ideal caballeresco con arreglo a su rango».<sup>1168</sup>

La visión quijotesca en la Cueva de Montesinos le concede una tregua frente a la realidad común que, desde la carta y el encantamiento de Dulcinea, gotea poco a poco, cada vez con más fuerza, y amenaza con desdibujar la identidad caballeresca de don Quijote. No en vano, desde la primera salida, todavía sin Sancho, don Quijote ha huido de toda realidad que pudiera comprometer su identidad quijotesca.

Pero retrocedamos en la historia. Don Quijote está a punto de finalizar la primera salida. Yace inmóvil, molido y apaleado en el suelo. «Y quiso la suerte que [...] acertó a pasar por allí un labrador de su mismo lugar y vecino suyo, que venía de llevar una carga de trigo al molino; el cual, viendo aquel hombre allí tendido, se llegó a él y le preguntó que quién era y qué mal sentía que tan tristemente se quejaba» [*DQ*, I, cap. 5, p. 77].

Don Quijote creyó, sin duda, que aquél era el marqués de Mantua, su tío; y así, no le respondió otra cosa si no fue proseguir en su romance, donde le daba

---

<sup>1165</sup> Desarrollo este tema en “2.8. Ironía y principio de realidad necesaria: la aventura del encantamiento de Dulcinea”.

<sup>1166</sup> ROSALES, L. (1996), p. 460.

<sup>1167</sup> Sobre el valor de la certeza en los delirios, véase en ensayo *La certeza como experiencia y como axioma* de José María Álvarez, ÁLVAREZ, J.M. (2006), p. 157-174.

<sup>1168</sup> ROSALES, L. (1996), p. 454-455.

cuenta de su desgracia y de los amores del hijo del Emperante con su esposa, todo de la misma manera que el romance lo canta [DQ, I, cap. 5, p. 77-78].

Don Quijote responde que es Valdovinos y que es Abindarráez. Su vecino le niega mayor y responde que no, que no es Valdovinos ni Abindarráez, sino «el honrado hidalgo del señor Quijana».

Mire vuestra merced, señor, pecador de mí, que yo no soy don Rodrigo de Narváez, ni el marqués de Mantua, sino Pedro Alonso, su vecino; ni vuestra merced es Valdovinos, ni Abindarráez, sino el honrado hidalgo del señor Quijana [DQ, I, cap. 5, p. 79].

Desde la perspectiva de don Quijote, el labrador formula aquí una *mistificación*. Es decir, el vecino pretende saber quién es don Quijote, negándole la identidad de caballero andante.<sup>1169</sup> Pero el caballero lo tiene muy claro: sabe perfectamente quién es. Es decir, sabe que puede ser tanto o más que cualquier otro famoso caballero andante.

—Yo sé quién soy —respondió don Quijote—; y sé que puedo ser no sólo los que he dicho, sino todos los Doce Pares de Francia, y aun todos los Nueve de la Fama, pues a todas las hazañas que ellos todos juntos y cada uno por sí hicieron, se aventajarán las mías [DQ, I, cap. 5, p. 79].

Según Torrente Ballester, don Quijote dice «yo sé quién soy» para eludir la respuesta sobre su identidad, para no reconocer, en suma, que él no es don Quijote, sino el «honrado hidalgo del señor Quijana».<sup>1170</sup> Pedro Alonso intenta desmontar la identidad quijotesca y devolverlo a la *realidad mundana*. Sin embargo, don Quijote parece replicarle: tú afirmas que no soy Valdovinos ni Abindarráez, pero puedo ser no sólo esos, sino cualquiera otro.

En este punto, Torrente asegura que Alonso Quijano juega a ser don Quijote.<sup>1171</sup> Sin embargo, Pedro Alonso, pese a lo que él mismo cree, no ha encontrado al «honrado hidalgo del señor Quijana», sino al caballero don Quijote. Y don Quijote no juega a ser don Quijote. Don Quijote es don Quijote. Y lo es por sus actos. Por eso, puede ser «todos los Doce Pares de Francia, y aun todos los Nueve de la Fama, pues a todas las hazañas que ellos todos juntos y cada uno por sí hicieron, se aventajarán las mías». «Yo sé quién soy» significa que, como caballero andante, es hijo de sus

<sup>1169</sup> Una *mistificación* es una forma de comunicación patógena que aparece cuando hay una contradicción entre la comunicación y el contexto en el que tiene lugar el curso de la comunicación. Una *mistificación* se da cuando alguien afirma: «Lo que tú ves (o piensas, oyes, sientes) es falso. Yo te digo lo que es verdadero (o sea, lo que tú debes ver, oír o sentir)». Sobre las *mistificaciones* en comunicación, véase WATZLAWICK, P. (1992), p. 25-26.

<sup>1170</sup> TORRENTE BALLESTER, G. (2004), p. 61-66.

<sup>1171</sup> TORRENTE BALLESTER, G. (2004), p. 64.

actos. «Cada uno es artífice de su ventura. Yo lo he sido de la mía» [**DQ, II, cap. 66, p. 1276**], dirá más adelante.<sup>1172</sup>

La visión que don Quijote ha tenido en la cueva de Montesinos cumple una función sustitutiva, una suerte de realización alternativa del deseo caballeresco. «En la primera parte de su historia, don Quijote percibe la realidad de una manera alucinada; en la cueva de Montesinos la ordenación quijotesca del mundo no es alucinatoria. El sueño cumple esta función».<sup>1173</sup> Esta lectura nos sitúa en el marco de la interpretación freudiana de los sueños. Don Quijote ha soñado en la cueva de Montesinos que era caballero andante. Sigmund Freud descubrió que los sueños cumplen una función de realización de deseos, mediante un mecanismo «común al sueño y a la psicosis. Mis propias investigaciones me han mostrado que en esta hipótesis —explica Freud— puede hallarse la clave de una teoría psicológica del sueño y la psicosis».<sup>1174</sup>

Así pues, la aventura de don Quijote en la cueva de Montesinos supone el intento del caballero de restaurar su identidad a través de la experiencia quijotesca. Lo que sucede es que esta vez la experiencia no se ejecuta en los campos manchegos, sino en las profundidades luminosas del sueño. Ello desconcierta a Sancho e, incluso, al propio narrador de la historia quien, con la ironía que le caracteriza, se propone a relatar «las admirables cosas que el estremado don Quijote contó que había visto en la profunda cueva de Montesinos, cuya imposibilidad y grandeza hace que se tenga esta aventura por apócrifa» [**DQ, II, cap. 23, p. 892**]. Sancho, sorprendido y descreído de lo que don Quijote cuenta que ha vivido en la cueva, «adopta la actitud indecisa de negar la visión de la cueva de Montesinos, sin confesar la falsificación del encantamiento de Dulcinea [...]». Son muchas las razones que determinan su indecisión. El cariño que tiene a don Quijote, la conciencia de culpabilidad, la timidez de no atreverse a descubrir que le ha engañado, la piedad, el todo me da igual sanchesco y, finalmente, la voluntad de poderío, la voluntad de dominar a su señor».<sup>1175</sup>

Don Quijote necesita creer que existe un mundo de caballerías en el que tenga sentido seguir siendo don Quijote. Desde el encantamiento de Dulcinea y gracias, en gran medida, a la labor psicoterapéutica de Sancho, un hálito de cordura se ha filtrado

<sup>1172</sup> Sobre el valor identitario del “yo sé quién soy”, puede consultarse el capítulo *La realidad de don Quijote* de Jacinto Choza, CHOZA, J., y ARECHEDERRA, J.J. (2007), p. 87-112.

<sup>1173</sup> ROSALES, L. (1996), p. 454.

<sup>1174</sup> FREUD, S. (1981), vol. 1, p. 403 [XVII, *La interpretación de los sueños*].

<sup>1175</sup> ROSALES, L. (1996), p. 454. Los capítulos “2.7. Ironía y alternativa de realidad en el *Quijote*: a propósito de la carta de don Quijote a Dulcinea” y “2.8. Ironía y principio de realidad necesaria: la aventura del encantamiento de Dulcinea” profundizan en el estudio de la evolución de la amistad entre don Quijote y Sancho.

en el alma de don Quijote. De esta manera, para fortalecer su debilitada identidad de caballero andante, don Quijote representa sus locas andanzas en el sueño que le brinda la cueva de Montesinos.

La aventura de la cueva de Montesinos tiene un regusto clásico que evoca el descenso a los infiernos de Ulises o Dante. Don Quijote emprende una suerte de viaje iniciático que ocupa tres días —apenas hora y pico en el tiempo de Sancho—, duración habitual de las muertes de iniciación, y recorre las estancias íntimas y secretas de su identidad caballeresca, hasta descubrir la verdad última: «ahora acabo de conocer que todos los contentos desta vida pasan como sombra y sueño, o se marchitan como la flor del campo» [*DQ*, II, cap. 22, p. 891].<sup>1176</sup>

Pero el sueño de don Quijote en la cueva de Montesinos no deja de ser un sueño. Un sueño que el caballero ha compartido con Sancho, iniciándole en el secreto de la verdad caballeresca, y en el que necesita creer. Un sueño —hermosa paradoja— en el que Sancho también necesita creer. O, al menos, debe actuar como si creyera en él. A la postre, don Quijote desea —necesita— creer y, con ello, desea que Sancho crea con él. «Es preciso creer a toda costa —afirma Luis Rosales—. Es preciso inventar el espejismo de la verdad. Es preciso crear nuestra verdad. Y llegándose don Quijote a Sancho le dijo, al oído, estas palabras donde desaparece la frontera entre el engaño y la sinceridad: “Sancho, pues vos queréis que os crea lo que habéis visto en el cielo, yo quiero que vos me creáis lo que vi en la cueva de Montesinos, y no os digo más”.<sup>1177</sup> Y bien, ¿en qué región del alma nace este pacto? ¿Qué insinúa don Quijote con él? Nada más que una cosa: necesita el asentimiento de Sancho para *vivir*».<sup>1178</sup>

Por todo ello, podemos convenir que la visión de la cueva de Montesinos representa el esfuerzo desesperado de don Quijote por eludir sus propias dudas y conciliar en su corazón la fidelidad quijotesca con la realidad del mundo que habita.

---

<sup>1176</sup> Agustín Redondo desarrolla la idea del viaje iniciático en *La Cueva de Montesinos*, REDONDO, A. (1998), p. 403-420.

<sup>1177</sup> El fragmento del *Quijote* citado por Rosales procede de [*DQ*, II, cap. 41, p. 1055]. Con «vos queréis que os crea lo que habéis visto en el cielo», don Quijote se refiere al relato de Sancho sobre lo que habría podido entrever durante el viaje de Clavileño por los cielos. Evidentemente, Sancho no pudo ver lo que dice ver, del mismo modo que don Quijote no pudo vivir lo que dijo vivir en la cueva de Montesinos.

<sup>1178</sup> ROSALES, L. (1996), p. 461-462.

## 2.10. LOCURA, IDENTIDAD Y MELANCOLÍA

En el Renacimiento el término melancolía correspondía, sin una delimitación precisa, a una de estas tres definiciones: 1.- bilis negra (humor melancólico); 2.- enfermedad melancólica (tristeza profunda y temor, con mayor o menor grado de locura); y 3.- carácter, temperamento o disposición melancólicos.

En su uso cotidiano, la palabra melancolía era un sinónimo de locura. Sin embargo, la melancolía conformaba un grupo más amplio que la locura e incluía, entre otras acepciones, a esta última. Es decir, la locura constituía una forma o tipo de enfermedad melancólica, pero no todas las formas de melancolías podían ser tenidas por locura. Otras formas de melancolía, tal vez las más frecuentes, correspondían a la desdicha y la tristeza. Esta relación entre melancolía y locura será fundamental para entender la aproximación médica a la melancolía en el Renacimiento.<sup>1179</sup>

### 2.10.1. La locura como remedio contra la desdicha

Samuel Johnson (1709-1784) afirmó que el primer deber del hombre es tratar de ser feliz. Don Quijote no es sino una fórmula *inventada* por Alonso Quijano con el propósito —en un sentido amplio— de ser feliz. La fórmula consiste en fantasear una realidad para *vivir* otra vida. Una nueva vida que permita ser más feliz o ser, sencillamente, feliz. Esta fantasía no implica necesariamente la existencia de locura. La fantasía puede convivir con la más absoluta de las corduras. La locura aparece cuando se le otorga categoría de realidad a lo que es mera fantasía. Esto último es lo que hace don Quijote.<sup>1180</sup>

Sin embargo, solo «raras veces es el mundo delirante más bello que el mundo interhumanamente común»,<sup>1181</sup> y, de serlo, lo es al precio de un aislamiento psicótico, una incomunicación entre el sujeto delirante y el resto del mundo. «El delirio es una realidad privada»,<sup>1182</sup> determinante de un modo de estar en el mundo. En ocasiones, como en el caso de Alonso Quijano, el delirio ejerce un poder compensador: la

---

<sup>1179</sup> Robert Burton, en su *Anatomía de la Melancolía* equipara los términos loco, melancólico y delirante. BURTON, R. (2006), p. 29. Sobre el significado de la melancolía en el Renacimiento, véase “1.2.16. Melancolía y psicoterapia en la época de Cervantes”.

<sup>1180</sup> No pretendo dar cabida en este punto al debate sobre la locura de don Quijote. Al respecto, remito al lector al capítulo de esta tesis “1.4.3. La locura de don Quijote”.

<sup>1181</sup> Sigo la hermosa y precisa descripción psicopatológica de Scharfetter, SCHARFETTER, C. (1988), p. 256.

<sup>1182</sup> SCHARFETTER, C. (1988), p. 244.

persona encuentra cumplido su deseo en el delirio, es decir, «el delirio se convierte en una realidad sustitutiva».<sup>1183</sup>

La desgracia que sobreviene al mitigarse este tipo de locura ha sido un tema común en la literatura universal. Erasmo de Rotterdam (1469-1536), en el *Elogio de la locura* (1511), comenta de esta manera el caso del loco de Argos: «Como sea que la solicitud de sus parientes le librara de la enfermedad mediante los fármacos que le administraron, vuelto ya del todo a sus cabales, se quejaba de este modo a sus amigos: por Pólux que me habéis matado, amigos. No habéis hecho un bien a una persona a la que habéis quitado así el placer, arrebatándole por la fuerza un gratísimo desvarío de la mente».<sup>1184</sup>

«El riesgo ahora de la locura es la curación por la realidad —explica el escritor y psiquiatra Carlos Castilla del Pino—, y de inmediato la desgracia. No hay delirio que al desaparecer no deje al sujeto inane, porque él era cuando era loco y deja de ser cuando se hace cuerdo».<sup>1185</sup> La locura ejerce así un poder tiránico. En un principio actúa como remedio contra la desdicha, como una *realidad sustitutiva* que entrega al sujeto una nueva opción de vida. Alonso Quijano puede ahora ser don Quijote, caballero andante, y recorrer el mundo con la misión del «remedio de las cuitas, el socorro de las necesidades, el amparo de las doncellas, el consuelo de las viudas» [*DQ*, II, cap. 36, p. 1022]. Sin embargo, la realidad delirante se adueña del tiempo del sujeto, de su identidad, se convierte en el reverso señor Hyde del doctor Jekyll. Una vez instalado este tipo de delirio, es difícil sobrevivir con plenitud sin él. Pero, al mismo tiempo, la satisfacción que ofrece la realidad sustitutiva es cada día más escasa.

Por supuesto, hay formas no delirantes en que el sujeto puede vivir una realidad sustitutiva mediante la creación de fórmulas alternativas. James Joyce consiguió eludir el delirio gracias a la escritura.<sup>1186</sup> «Para dejar de ser neurótico, o enfermo psicossomático, hace falta volverse un poco poeta —explica Rof Carballo—, es decir, es menester que alguien -el médico, o el psicoterapeuta, u otra persona- devuelvan al hombre una cualidad señera y radical suya que nuestra estructura social le menoscaba: la capacidad creadora».<sup>1187</sup>

<sup>1183</sup> SCHARFETTER, C. (1988), p. 270.

<sup>1184</sup> He tomado la cita del *Elogio de la locura* de Erasmo de CASTILLA DEL PINO, C. (2005), p. 80.

<sup>1185</sup> CASTILLA DEL PINO, C. (2005), p. 57.

<sup>1186</sup> Sobre la función protectora de la escritura en James Joyce se ha escrito mucho. Lacan dedicó famosas páginas a este tema. Al respecto, recomiendo el estudio *James Joyce: un funámbulo del litoral*, GARCÍA NIETO, R. (2007).

<sup>1187</sup> ROF CARBALLO, J. (1964), p. 30. En los últimos años han aparecido distintos trabajos de investigación con metodología empírico-estadística que apoyan el valor terapéutico de la escritura, SMYTH, J.M. y otros (1999), FRISINA, P.G. y otros (2004), CARROLL, R. (2005). Sin embargo, no todos los estudios confirman estos resultados,



Cardenio, en su particular canción desesperada por el desdén de Luscinda, declara que «no es cordura querer curar la pasión» [**DQ, I, cap. 27, p. 331**]. Añade que los remedios de la pasión, es decir, de la enfermedad de amor, son «muerte, mudanza y locura».

¿Quién mejorará mi suerte?

La muerte.

Y el bien de amor, ¿quién le alcanza?

Mudanza.

Y sus males, ¿quién los cura?

Locura.

De ese modo, no es cordura

querer curar la pasión

cuando los remedios son

muerte, mudanza y locura [**DQ, I, cap. 27, p. 331**].

Las palabras de Cardenio aluden a la tortura que supone la cordura, es decir, la razón, sobre el amante desesperado. En estos casos, la locura supone una forma de evasión de la realidad dolorosa, una vía de huida hacia otro mundo más amable.

La locura de Alonso Quijano tiene algo de evasión, de escapatoria de una vida rutinaria e infeliz. Los libros de caballería encienden la mecha y abren la puerta de un mundo de aventuras en el que don Quijote es posible. Sin embargo, en un intento por devolver a don Quijote su cordura y reconvertirlo en Alonso Quijano *el bueno*, Sansón Carrasco, disfrazado del Caballero de la Blanca Luna, derrota a don Quijote, quien debe prometer que regresará a su aldea y abandonará el oficio de la caballería durante al menos un año. De esta manera, don Quijote regresa a su aldea, derrotado, con crecientes signos de melancolía. Sansón se siente responsable de la melancolía de don Quijote e intenta animarlo, devolverle las ganas de vivir. Lo más interesante del caso es que lo hace *jugando* un falso, y sin brío, *como si*. Como si don Quijote fuera todavía el mismo don Quijote victorioso, como si alguna vez lo hubiera sido y ahora hubiera que recordarle quién es, Sansón exhorta a don Quijote, ya casi Alonso Quijano:

---

HARRIS, A.H. y otros (2005). Por supuesto, hay voces que abogan, desde el rigor, por que se profundice en el conocimiento del valor curativo de la escritura, GREENHALGH, T. (1999),

—¿Ahora, señor don Quijote, que tenemos nueva que está desencantada la señora Dulcinea, sale vuestra merced con eso? ¿Y agora que estamos tan a pique de ser pastores, para pasar cantando la vida, como unos príncipes, quiere vuesa merced hacerse ermitaño? Calle, por su vida, vuelva en sí, y déjese de cuentos [*DQ*, II, cap. 74, p. 1331].

Pero don Quijote no está jugando. Desgraciadamente, va muy en serio. La derrota ha desbaratado su frágil construcción delirante. La realidad sustitutiva se viene abajo y da paso a un amargo poso melancólico.

—Los de hasta aquí —replicó don Quijote—, que han sido verdaderos en mi daño, los ha de volver mi muerte, con ayuda del cielo, en mi provecho. Yo, señores, siento que me voy muriendo a toda priesa; déjense burlas aparte, y tráiganme un confesor que me confiese y un escribano que haga mi testamento, que en tales trances como éste no se ha de burlar el hombre con el alma; y así, suplico que, en tanto que el señor cura me confiesa, vayan por el escribano [*DQ*, II, cap. 74, p. 1331].

Fracasado el intento de Sansón Carrasco, sale al quite Sancho, quien siente verdadero pesar por el mal que aflige al vencido caballero.<sup>1188</sup>

—¡Ay! —respondió Sancho, llorando—. No se muera vuestra merced, señor mío, sino tome mi consejo y viva muchos años, porque la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir, sin más ni más, sin que nadie le mate, ni otras manos le acaben que las de la melancolía. Mire no sea perezoso, sino levántese desa cama, y vámonos al campo vestidos de pastores, como tenemos concertado: quizá tras de alguna mata hallaremos a la señora doña Dulcinea desencantada, que no haya más que ver. Si es que se muere de pesar de verse vencido, écheme a mí la culpa, diciendo que por haber yo cinchado mal a Rocinante le derribaron; cuanto más, que vuestra

<sup>1188</sup> La referencia al vencido caballero trae a la memoria los hermosos y melancólicos versos de León Felipe. No quiero pasar la ocasión de recordarlos:

Por la manchega llanura  
se vuelve a ver la figura  
de Don Quijote pasar...  
Y ahora ociosa y abollada va en el rucio la armadura,  
y va ocioso el caballero, sin peto y sin espaldar...  
va cargado de amargura...  
que allá encontró sepultura  
su amoroso batallar...  
va cargado de amargura...  
que allá «quedó su ventura»  
en la playa de Barcino, frente al mar...  
Por la manchega llanura  
se vuelve a ver la figura  
de Don Quijote pasar...  
va cargado de amargura...  
va, vencido, el caballero de retorno a su lugar, FELIPE, L. (1985), p. 50-51.

merced habrá visto en sus libros de caballerías ser cosa ordinaria derribarse unos caballeros a otros, y el que es vencido hoy ser vencedor mañana.

—Así es —dijo Sansón—, y el buen Sancho Panza está muy en la verdad destos casos.

—Señores —dijo don Quijote—, vámonos poco a poco, pues ya en los nidos de antaño no hay pájaros hogaño: yo fui loco, y ya soy cuerdo; fui don Quijote de la Mancha, y soy ahora, como he dicho, Alonso Quijano el Bueno. Pueda con vuestras mercedes mi arrepentimiento y mi verdad volverme a la estimación que de mí se tenía, y prosiga adelante el señor escribano [*DQ*, II, cap. 74, p. 1333].

Con cierto tono de corolario, afirma Castilla del Pino: «la parábola de don Quijote -una de tantas, porque el *Quijote* es la vida misma- es que nada hay más importante para el ser humano que ser. Pero entiéndase: ser no es meramente existir: eso es estar, el simple vivir. Hay, además, que ser. Y ser es ser alguien».<sup>1189</sup>

### 2.10.2. Locura, vergüenza y melancolía

La locura a menudo enmascara y encubre una vergüenza íntima, permitiendo al sujeto vivir a salvo de su deshonor, dentro de la locura. Con el advenimiento de la cordura, la vergüenza queda libre y acarrea la desgracia. La locura de amor responde, en cierto modo, a este paradigma. Pero mayor aún es la deshonor de quien ha perdido su honra, es decir, su valía y, con ello, ve amenazada su propia identidad. Los casos de Heracles y Áyax, procedentes de la tragedia griega clásica, sirven de ejemplo de este infortunio que sobreviene una vez remitida la locura.<sup>1190</sup>

En el *Heracles* de Eurípides,<sup>1191</sup> Hera ordena a Lisa (la locura) que confunda la mente de Heracles. El héroe «extraviado por un ataque de locura»<sup>1192</sup> mata a su mujer y a sus tres hijos. Cuando Heracles deja de ser «un bacante de Hades» y recupera

<sup>1189</sup> CASTILLA DEL PINO, C. (2005), p. 56.

<sup>1190</sup> He tomado los casos de Heracles y Áyax del artículo que escribí a raíz de la preparación de la suficiencia investigadora sobre psicoterapia verbal en la Grecia clásica, FRAGUAS, D. (2007), p. 184-187.

<sup>1191</sup> EURÍPIDES (1995) [*Heracles*].

<sup>1192</sup> EURÍPIDES (1995), p. 127 [*Heracles*, 1190]. La locura de Heracles ha sido estudiada por numerosos autores. Véanse, entre otros, CHALK, H.H.O. (1962), GREGORY, J.W. (1977), LEE, K.H. (1982), LÓPEZ SACO, J. (2005), PIKE, D.L. (1978), RUCK, C. (1976), SIMON, B. (1984), p. 126-135. Algunos autores consideran que el episodio de locura de Heracles corresponde a un ataque epiléptico, DEVEREUX, G. (1940), FILHOL, E. (1989). Bennett Simon se muestra en desacuerdo con esta opinión, SIMON, B. (1984), p. 304, n. 21.

«su sano juicio», Anfitrión, su padre, le informa de lo que ha sucedido.<sup>1193</sup> La escucha de este relato conmueve al héroe.

HERACLES.- ¡Ay de mí! ¿Qué me importa la vida cuando soy el asesino de mis queridos hijos? ¿No iré a saltar desde una roca escarpada o a arrojar la espada contra mi vientre para vengar en mí la muerte de mis hijos? ¿O quemaré mis carnes con el fuego para apartar de mi vida el deshonor que me aguarda?

(Ve acercarse a Teseo por la izquierda con un grupo de seguidores).

Mas he aquí que se acerca Teseo, pariente y amigo mío, estorbando mis proyectos de muerte.<sup>1194</sup>

Teseo interviene en un momento decisivo. Heracles, avergonzado, oculta su rostro bajo un manto y planea su muerte. Teseo, que ha venido «para acompañarlo en su dolor», le ayuda, con su compañía y con sus palabras, a superar la desesperación.<sup>1195</sup>

TESEO.- Vamos, a ti digo, al que ocupa un lugar desdichado: descubre el rostro a tus amigos. Ninguna nube tiene oscuridad tan negra como para ocultar tus desgracias. ¿Por qué agitas la mano mostrándome la sangre? ¿Acaso para que no me alcance la impureza de tu saludo? No me importa compartir contigo el infortunio, pues en otra ocasión compartí el éxito: debo dirigir mi pensamiento a la ocasión en que sacaste a la luz arrancándome del mundo de los muertos.<sup>1196</sup> [...]

HERACLES.- Ya estoy saturado de males y no tengo dónde añadir otro.

TESEO.- ¿Y qué vas a hacer? ¿Adónde te llevará tu cólera?

HERACLES.- A la muerte.<sup>1197</sup> [...]

TESEO.- Nadie está libre de los golpes de la fortuna, ni los hombres ni tampoco los dioses, si no mienten los cantos de los poetas. ¿Es qué no han trabado entre sí uniones que no se ajustan a ninguna ley? ¿No han encadenado a sus padres por ambicionar el poder? Sin embargo, siguen ocupando el Olimpo, y se les perdonaron sus yerros. Así, pues, ¿qué decir si tú, que eres mortal,

<sup>1193</sup> Anfitrión relaciona la locura, la falta de sano juicio, con las danzas de las bacantes de Hades, EURÍPIDES (1995), p. 124 [*Heracles*, 1117-1119]. Las bacantes de Hades son también las bacantes de Dioniso, DARAKI, M. (2005), p. 24-25. Heracles, en la obra de Eurípides, proclama. «te considero a ti [Anfitrión] mi padre, no a Zeus», EURÍPIDES (1995), p. 130 [*Heracles*, 1265]. Sobre la doble paternidad de Heracles, hijo de Zeus, divino y cruel, y de Anfitrión, amoroso y mortal, véanse SIMON, B. (1984) p. 137-138, MIKALSON, J.D. (1986), PADILLA, M.W. (1994).

<sup>1194</sup> EURÍPIDES (1995), p. 125-126 [*Heracles*, 1146-1155].

<sup>1195</sup> EURÍPIDES (1995), p. 128 [*Heracles*, 1203]. La intervención psicoterapéutica de Teseo en el Heracles de Eurípides ha sido comentada, entre otros, por GILL, C. (1985), p. 314-315, SIMON, B. (1984), p. 130-146, y YOSHITAKE, S. (1994).

<sup>1196</sup> EURÍPIDES (1995), p. 128 [*Heracles*, 1214-1223].

<sup>1197</sup> EURÍPIDES (1995), p. 29 [*Heracles*, 1245-1247].

consideras insoportables los golpes de fortuna y los dioses no? Abandona Tebas como manda la ley y acompáñame a la ciudad de Palas.<sup>1198</sup>

La desesperación se apodera de Heracles y la única salida honrosa que contempla es la muerte. Pero Teseo está con él y le ofrece amistad, comprensión y ayuda material. Asimismo, le recuerda que Hera es la responsable de su locura. De esta manera, Heracles difícilmente puede ser culpable de lo que no es responsable. Hera ha hecho enloquecer a Heracles. La malvada madrastra recibe la culpa y contribuye así a que Heracles acepte la ayuda amorosa de Anfitrión y Teseo.<sup>1199</sup>

HERACLES.- Mas he estado considerando —en medio de la desgracia como me hallo— si no se me podría acusar de cobardía por abandonar la vida. Pues quien no soporta la desgracia no podría aguantar a pie firme la lanza de un hombre. Me forzaré por vivir y marcharé a tu ciudad con un millón de gracias por tus dones.<sup>1200</sup>

Heracles está ahora preparado para recibir el consuelo de Teseo. Por ello, el héroe puede ahora romper a llorar y mostrar abiertamente su dolor. Bennett Simon señala la agudeza de Teseo para dirigir en este momento la conversación hacia la importancia del cambio.<sup>1201</sup>

TESEO.- Levanta, infortunado. Ya está bien de lágrimas.

HERACLES.- No podría. Mis miembros están petrificados.

TESEO.- También a los fuertes destruyen los golpes de la fortuna.

HERACLES.- ¡Ay! Ojalá pudiera convertirme en piedra y olvidar mis males.

TESEO.- Basta, da tu mano al amigo que te ayuda.

HERACLES.- Mas, ¡cuidado!, no te salpique la sangre en tus vestidos.

TESEO.- Deja que se manchen, no te preocupes. No me niego a ello.

HERACLES.- Privado de mis hijos, por hijo mío te tengo.

TESEO.- Pon tu brazo en mi cuello, yo te conduciré.

HERACLES.- Una yunta de amigos, en verdad; mas el uno es desgraciado.

Anciano [dirigiéndose a Anfitrión], un hombre así hay que tener por amigo.<sup>1202</sup>

---

<sup>1198</sup> EURÍPIDES (1995), p. 132 [*Heracles*, 1314-1324].

<sup>1199</sup> Sobre la función psicológica de la madrastra malvada, véase BETTELHEIM, B. (2004).

<sup>1200</sup> EURÍPIDES (1995), p. 133 [*Heracles*, 1346-1350].

<sup>1201</sup> SIMON, B. (1984), p. 138-139.

<sup>1202</sup> EURÍPIDES (1995), p. 134 [*Heracles*, 1394-1404].

Heracles, antes de partir hacia Palas junto a Teseo, exclama: «Quien prefiere riquezas o poder a un buen amigo, es insensato».<sup>1203</sup> Ahora Heracles puede emprender el viaje y recibir la ayuda material que le brinda Teseo. La intervención ha operado un cambio en el héroe. Bien es cierto que, como señala Bennett Simon, a diferencia de la transformación de Saúl en Pablo, Heracles sigue siendo Heracles, y de esta manera podrá continuar su vida.<sup>1204</sup>

Distinto es el final de Áyax, el héroe de la tragedia homónima de Sófocles.<sup>1205</sup> Áyax enloquece debido a la intervención de Atenea.<sup>1206</sup> Durante la locura, Áyax da muerte a unas reses indefensas, creyendo que ataca a Odiseo y sus soldados. Cuando Áyax recupera la cordura y reconoce lo que ha hecho, siente que ha quedado humillado y deshonrado. Su esposa Tecmesa le conmina a superar el pesar.

TECMESA.- ¡Oh Áyax, mi señor! ¿Qué maquinas en tu corazón?

ÁYAX.- No me interrogues, no me preguntes. Bueno es ser prudente.

TECMESA.- ¡Ay, qué angustiada estoy! En nombre de tu hijo y de los dioses te lo suplico, no nos traiciones.

ÁYAX.- Mucho me importunas. ¿No comprendes que yo no estoy ya obligado por gratitud en contentar en nada a los dioses?

TECMESA.- Di palabras respetuosas.

ÁYAX.- Dilo a los que quieran oír.<sup>1207</sup>

El héroe no logra reponerse y, finalmente, se suicida. Heracles y Áyax han compartido la experiencia de la locura impuesta y de la pesadumbre ante el reconocimiento de lo que forjaron durante la locura. Las intervenciones de Teseo y de Tecmesa suceden una vez que la locura ha cedido. Estas palabras no pretenden curar la locura, sino aliviar la pesadumbre y la desesperación que le sigue. Sin embargo, el acompañamiento consolador de Teseo y la apremiante demanda de Tecmesa encierran una profunda diferencia.<sup>1208</sup> Teseo ha llegado junto a Heracles «para acompañarlo en su dolor».<sup>1209</sup> Tecmesa teme angustiada el desenlace suicida e implora a Áyax que no cometa la traición que supondría el suicidio. Las palabras de

<sup>1203</sup> EURÍPIDES (1995), p. 126 [*Heracles*, 1425].

<sup>1204</sup> SIMON, B. (1984), p. 139. Sobre la transformación de Saúl en Pablo, véase BIBLIA (1999), p. 2446-2447 [*Hechos de los Apóstoles*, 9, 1-9].

<sup>1205</sup> SÓFOCLES (2000b).

<sup>1206</sup> El desvarío de Áyax ha sido estudiado, con hermosa brillantez, por Jean Starobinski en *La espada de Áyax*, STAROBINSKI, J. (1976).

<sup>1207</sup> SÓFOCLES (2000b), p. 35-36 [*Áyax*, 585-592].

<sup>1208</sup> Bennett Simon y Christopher Gill han destacado las diferencias entre las intervenciones de Tecmesa y de Teseo. SIMON, B. (1984), p. 137-138 y GILL, C. (1985), p. 314, respectivamente.

<sup>1209</sup> EURÍPIDES (1995), p. 128 [*Heracles*, 1203].

Tecmesa no ofrecen consuelo, sino espolean la vergüenza y el remordimiento. Naturalmente, la distinta resolución de los conflictos de Heracles y Áyax no puede ser atribuida exclusivamente a las diferentes actitudes de Teseo y Tecmesa. Sin embargo, permite dar cuenta del conocimiento psicoterapéutico que alberga la tragedia griega.



FIGURA 31

Don Quijote vencido por el  
caballero de la Blanca Luna.  
Ilustración de Antonio  
Mingote.

Imagen tomada de CERVANTES, M.  
(2011), vol. 4, p. ¿?

Por su parte, don Quijote se ha enfrentado en duelo al Caballero de la Blanca Luna —es decir, a Sansón Carrasco disfrazado—, quien le ha derribado y la ha impuesto la condición de regresar a su aldea y permanecer ella durante al menos un año, sin tocar las armas. El loco don Quijote ha sufrido una profunda herida en su amor propio, en su valía como caballero andante, viendo tambalear los cimientos de su misma identidad. De hecho, en un principio, don Quijote, humillado en el suelo bajo la lanza del Caballero de la Blanca Luna, prefiere la muerte a la renuncia de su identidad quijotesca. «Vencido sois, caballero, y aun muerto, si no confesáis las condiciones de nuestro desafío» [DQ, II, cap. 64, p. 1267], sentencia victorioso el de la Blanca Luna. Las condiciones exigían a don Quijote confesar que la dama del Caballero de la Blanca Luna era más hermosa que Dulcinea. Nefando imperativo que don Quijote no puede aceptar. La locura es ya su misma identidad y reconocer en

público que Dulcinea no es la más hermosa equivale a confesar que él no es un caballero andante, sino un impostor, un simple hidalgo con sueños desmedidos. Por ello elige la muerte antes que la deshonra, una muerte que le permite preservar su identidad quijotesca. Es decir, elige morir como don Quijote antes que vivir con un burdo impostor.

Don Quijote, molido y aturdido, sin alzarse la visera, como si hablara dentro de una tumba, con voz debilitada y enferma, dijo:

—Dulcinea del Toboso es la más hermosa mujer del mundo, y yo el más desdichado caballero de la tierra, y no es bien que mi flaqueza defraude esta verdad. Aprieta, caballero, la lanza, y quítame la vida, pues me has quitado la honra [**DQ, II, cap. 64, p. 1267**].

Sansón Carrasco ha logrado su propósito: derrotar a don Quijote para hacerle prometer que regresará a su pueblo y renunciará a las andanzas caballerescas durante un año. Por eso, le viene al pelo la negativa de don Quijote de confesar la primacía en belleza de la dama del de la Blanca Luna sobre Dulcinea.

—Eso no haré yo, por cierto —dijo el de la Blanca Luna—: viva, viva en su entereza la fama de la hermosura de la señora Dulcinea del Toboso, que sólo me contento con que el gran don Quijote se retire a su lugar un año, o hasta el tiempo que por mí le fuere mandado, como concertamos antes de entrar en esta batalla [**DQ, II, cap. 64, p. 1267**].

La derrota de don Quijote supone para Sancho el abandono de la vida de libertad escuderial, de aventuras y esperanzas. Sin caballero no hay escudero. Eso le duele profundamente, pues Sancho ahora ama su vida errante. Pero, como hemos visto en esta tesis, Sancho ha llegado también a querer a don Quijote, a sentir verdadero afecto por él. Y entrevé, con la viva y antigua intuición de la sabiduría clásica que despunta en Sancho, que la derrota de don Quijote supone su final, el regreso imposible a la sencilla vida de rutinas y «salpicón las más noches, duelos y quebrantos los sábados, lantejas los viernes, algún palomino de añadidura los domingos» [**DQ, I, cap. 1, p. 38**].

Sancho, todo triste, todo apesarado, no sabía qué decirse ni qué hacerse: parecíale que todo aquel suceso pasaba en sueños y que toda aquella máquina era cosa de encantamiento. Veía a su señor rendido y obligado a no tomar armas en un año; imaginaba la luz de la gloria de sus hazañas oscurecida, las esperanzas de sus nuevas promesas deshechas, como se deshace el humo con el viento. Temía si quedaría o no contrahecho Rocinante,



o deslocado su amo; que no fuera poca ventura si deslocado quedara [**DQ, II, cap. 64, p. 1268**]

Sancho, que «temía si quedaría o no contrahecho Rocinante, o deslocado su amo», tiene, sobre todo, miedo. Miedo, según este irónico juego de palabras, de que su amo deje de ser un loco, pese a que «no fuera poca ventura si deslocado quedara». Por supuesto, no fuera poca ventura si deslocado y cuerdo quedara. Pero Sancho, que intuye ya el fin de la locura, teme que la cordura de don Quijote no llegue sola, sino acompañada de una locura aún mayor: la melancolía.

Seis días estuvo don Quijote en el lecho, marrido, triste, pensativo y mal acondicionado, yendo y viniendo con la imaginación en el desdichado suceso de su vencimiento. Consolábale Sancho, y, entre otras razones, le dijo:

—Señor mío, alce vuestra merced la cabeza y alégrese, si puede, y dé gracias al cielo que, ya que le derribó en la tierra, no salió con alguna costilla quebrada; y, pues sabe que donde las dan las toman, y que no siempre hay tocinos donde hay estacas, dé una higa al médico, pues no le ha menester para que le cure en esta enfermedad: volvámonos a nuestra casa y dejémonos de andar buscando aventuras por tierras y lugares que no sabemos [**DQ, II, cap. 65, p. 1270-1271**].

De esta forma, con cierta negación de su propio miedo, Sancho consuela a don Quijote y le insta a regresar al pueblo y volver a una vida tranquila. Da la impresión de que le ruega que no se deje vencer por el fantasma de la melancolía. El caballero recoge estas palabras, pero no puede aceptar sin más el regreso a la aldea como un caballero derrotado. ¿Qué tipo de caballero andante sería si aceptase tan humillante derrota? Por ello, busca un punto de fuga, un lugar que permita conciliar el abandono de las armas, impuesto por el Caballero de la Blanca Luna, con la hermosa locura quijotesca. Recurre de nuevo a la literatura y encuentra consuelo en la fantasía pastoril —tema de *La Galatea*, primera novela de Cervantes—, de modo que ésta constituya su proyecto de futuro, su nuevo sentido de la vida.

—Yo compraré algunas ovejas, y todas las demás cosas que al pastoral ejercicio son necesarias, y llamándome yo el pastor Quijotiz, y tú el pastor Pancino, nos andaremos por los montes, por las selvas y por los prados, cantando aquí, endechando allí, bebiendo de los líquidos cristales de las fuentes, o ya de los limpios arroyuelos, o de los caudalosos ríos. Daránnos con abundantísima mano de su dulcísimo fruto las encinas, asiento los troncos de los durísimos alcornoques, sombra los sauces, olor las rosas, alfombras de mil colores matizadas los extendidos prados, aliento el aire claro y puro, luz la

Luna y las estrellas, a pesar de la oscuridad de la noche, gusto el canto, alegría el lloro, Apolo versos, el amor conceptos, con que podremos hacernos eternos y famosos, no sólo en los presentes, sino en los venideros siglos [**DQ, II, cap. 67, p. 1284**]. [...]

—Yo me quejaré de ausencia; tú te alabarás de firme enamorado; el pastor Carrascón, de desdeñado; y el cura Curiambro, de lo que él más puede servirse, y así, andará la cosa que no haya más que desear [**DQ, II, cap. 67, p. 1286**].

Don Quijote fantasea con una vida pastoril al estilo de la Edad Dorada. Una vida plena, libre, en la que el deseo está saciado de antemano. Pero, ante todo, realiza un desesperado intento por negar la derrota, por rechazar el inaplazable y pírrico triunfo de Alonso Quijano. Sancho refuerza la esperanza de su señor y le ofrece su apoyo en este proyecto.

—Pardiez —dijo Sancho—, que me ha cuadrado, y aun esquinado, tal género de vida; y más, que no la ha de haber aún bien visto el bachiller Sansón Carrasco y maese Nicolás el barbero, cuando la han de querer seguir, y hacerse pastores con nosotros; y aun quiera Dios no le venga en voluntad al cura de entrar también en el aprisco, según es de alegre y amigo de holgarse [**DQ, II, cap. 67, p. 1284**].

Sin embargo, este intento por salvar la identidad quijotesca no logra sostenerse mucho tiempo y, al fin, sucumbe ante la humillación de la desventura de la piara de cerdos. De vuelta a su aldea, Sancho y don Quijote son pisoteados, en un grotesco accidente, por una piara de cerdos, resquebrajando el maltrecho amor propio del caballero. Así las cosas, la melancolía está a punto de entrar en escena.

Es, pues, el caso que llevaban unos hombres a vender a una feria más de seiscientos puercos, con los cuales caminaban a aquellas horas, y era tanto el ruido que llevaban y el gruñir y el bufar, que ensordecieron los oídos de don Quijote y de Sancho, que no advirtieron lo que ser podía. Llegó de tropel la extendida y gruñidora piara, y, sin tener respeto a la autoridad de don Quijote, ni a la de Sancho, pasaron por cima de los dos, deshaciendo las trincheas de Sancho, y derribando no sólo a don Quijote, sino llevando por añadidura a Rocinante. El tropel, el gruñir, la presteza con que llegaron los animales inmundos, puso en confusión y por el suelo a la albarda, a las armas, al rucio, a Rocinante, a Sancho y a don Quijote.

Levantóse Sancho como mejor pudo, y pidió a su amo la espada, diciéndole que quería matar media docena de aquellos señores y descomedidos puercos, que ya había conocido que lo eran. Don Quijote le dijo:

—Déjalos estar, amigo, que esta afrenta es pena de mi pecado, y justo castigo del cielo es que a un caballero andante vencido le coman adivas, y le piquen avispas y le hollen puercos [**DQ, II, cap. 68, p. 1290-1291**].

Andados estos pasos, la desesperanza echa amarres en don Quijote, a quien «ya fuese de la melancolía que le causaba el verse vencido, o ya por la disposición del cielo, que así lo ordenaba, se le arraigó una calentura que le tuvo seis días en la cama, en los cuales fue visitado muchas veces del cura, del bachiller y del barbero, sus amigos, sin quitársele de la cabecera Sancho Panza, su buen escudero» [**DQ, II, cap. 74, p. 1328**]. En este escenario, don Quijote recibe un cuidado continuo por parte de sus amigos, quienes no dudan en emplear el poder reconfortante y curativo de la palabra.

Éstos, creyendo que la pesadumbre de verse vencido y de no ver cumplido su deseo en la libertad y desencanto de Dulcinea le tenía de aquella suerte, por todas las vías posibles procuraban alegrarle, diciéndole el bachiller que se animase y levantara, para comenzar su pastoral ejercicio [**DQ, II, cap. 74, p. 1329**].

Y Sancho, desesperado ante la situación de su amo, recurre al ensalmo de acción psicológica, en forma de ruego y consejo, teñido de profundo afecto, con la intención de prevenir lo que a estas alturas resulta inevitable.

—¡Ay! —respondió Sancho, llorando—: no se muera vuestra vuestra merced, señor mío, sino tome mi consejo y viva muchos años, porque la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir, sin más ni más, sin que nadie le mate, ni otras manos le acaben que las de la melancolía [**DQ, II, cap. 74, p. 1333**].



# **3.**

# **CONCLUSIONES**



Las conclusiones de esta tesis para optar al grado de Doctor son:

- 1. El *Quijote* contiene destacados ejemplos de curación por la palabra.**
- 2. La curación por la palabra en el *Quijote* se inscribe en la tradición del uso de la palabra como remedio terapéutico.**
- 3. Los casos de curación por la palabra empleados en el *Quijote* se pueden clasificar en cinco grandes categorías:**
  - 3.1. La curación por la acción mágica de la palabra.
  - 3.2. El ensalmo de acción psicológica.
  - 3.3. La función psicoterapéutica del relato.
  - 3.4. Las ficciones y representaciones con intención psicoterapéutica.
  - 3.5. La ironía como remedio psicoterapéutico.

## 1. El *Quijote* contiene destacados ejemplos de curación por la palabra

La primera y principal conclusión de la tesis responde de manera afirmativa a la hipótesis del trabajo: el escenario que ofrece el *Quijote* contiene varios y destacados ejemplos de curación por la palabra.

Los ejemplos de curación por la palabra que presenta el *Quijote* se nutren del vivo y profundo espíritu psicoterapéutico de la obra. Este espíritu se aprecia en:

1. La actitud que demuestran sus personajes, inclinados al empleo de la palabra para alivio, consuelo y cura del malestar emocional.
2. La propia misión de don Quijote: «el remedio de las cuitas, el socorro de las necesidades, el amparo de las doncellas, el consuelo de las viudas» [*DQ*, II, cap. 36, p. 1022].
3. La intención general de la obra, que pretende el alivio de la melancolía del lector. «Procurad también que, leyendo vuestra historia [la primera parte del *Quijote*], el melancólico se mueva a risa, el risueño la acreciente, el simple no se enfade, el discreto se admire de la invención, el grave no la desprecie, ni el prudente deje de alabarla», aconseja el amigo al escritor del prólogo [*DQ*, I, prólogo, p. 19]. Por su parte, Cervantes, en el *Viaje del Parnaso*, publicado en 1614, reafirma la actitud psicoterapéutica del *Quijote*: «Yo he dado en *Don Quijote* pasatiempo / al pecho melancólico y mohíno, / en cualquiera sazón, en todo tiempo».<sup>1210</sup>

---

<sup>1210</sup> CERVANTES, M. (2003d), p. 1025 [*Viaje del Parnaso*, IV].



## 2. La curación por la palabra en el *Quijote* se inscribe en la tradición del uso de la palabra como remedio terapéutico

La hipótesis de partida de esta tesis —a saber: el *Quijote* contiene varios y destacados ejemplos de curación por la palabra— implica la asunción de una cuestión preliminar: la curación por la palabra estaba presente en la vida cotidiana que describe el *Quijote*. Con el fin de confirmar o refutar este punto crucial, la tesis profundiza en el estudio del empleo de la palabra como remedio psicoterapéutico desde la antigüedad.

Los apartados “1.1.3.1. Los remedios psicoterapéuticos antes de la psicoterapia” y “1.2. Un recorrido por la historia de la psicoterapia” muestran la presencia de la curación por la palabra —en tanto que *remedio psicoterapéutico en sentido amplio*— en la vida cotidiana desde las primeras civilizaciones.

Así las cosas, podemos afirmar que los remedios psicoterapéuticos descritos en el *Quijote* se inscriben con plena coherencia en la tradición del uso de la palabra como remedio psicoterapéutico desde la antigüedad.

### **3. Los casos de curación por la palabra empleados en el *Quijote* se pueden clasificar en cinco grandes categorías**

Los ejemplos de curación por la palabra empleados en el *Quijote* se pueden clasificar en cinco categorías, no excluyentes entre sí.

#### **3.1. La curación por la acción mágica de la palabra.**

El ensalmo necesario para la elaboración del bálsamo de Fierabrás y el ensalmo para pegar barbas constituyen los principales ejemplos de curación por la acción mágica de la palabra en el *Quijote*; véase el capítulo “2.1 La curación por la acción mágica de la palabra en el *Quijote*”.

#### **3.2. El ensalmo de acción psicológica.**

El *Quijote* contiene admirable ejemplos del uso de la palabra cotidiana como consuelo o bálsamo de acción psicológica. Don Quijote, Sancho, el cura, Luscinda, el canónigo el ventero o Roque Guinart utilizan la palabra como remedio del padecimiento mental; véase el capítulo “2.2. El ensalmo de acción psicológica en el *Quijote*”.

#### **3.3. La función psicoterapéutica del relato.**

El *Quijote* está entrelazado con los relatos de las aventuras de distintos personajes que coinciden con don Quijote y Sancho, y que dan cuenta de sus vidas, sus preocupaciones, sus esperanzas. Estas historias reconfortan tanto a quienes las escuchan como a los que las relatan.

Hermanada con el valor curativo del relato se encuentra la función psicoterapéutica de la lectura. Desde el principio, la lectura adquiere un valor curativo, es decir, ejerce una función psicoterapéutica.

#### **3.4. Las ficciones y representaciones con intención psicoterapéutica.**

El *Quijote* ofrece notables ejemplos del uso de ficciones, artificios y representaciones con intención psicoterapéutica. Los principales son:

3.3. El uso de la curación por la palabra en el *Quijote*: cinco categorías

- El escrutinio de la biblioteca de don Quijote.
- El tratamiento de la locura de amor de Cardenio.
- El teatro del cura, el barbero y la princesa Micomicona (es decir, los artificios y artimañas de que se valieron el cura y el barbero para conseguir que don Quijote abandonara la penitencia en Sierra Morena y regresara a su casa).
- La impertinente representación de Lotario.
- La aventura del encantamiento de don Quijote enjaulado.
- El tratamiento moral de don Quijote en la aldea entre la segunda y la tercera salida.
- Las comedias del Caballero del Bosque o de los Espejos y del Caballero de la Blanca Luna.

**3.5. La ironía como remedio psicoterapéutico.**

El uso de la ironía como tratamiento de la locura en el *Quijote* aparece en dos aventuras fundamentales para el devenir de la historia: el diálogo entre don Quijote y Sancho acerca de la entrega de carta a Dulcinea y la aventura del encantamiento de Dulcinea.



# **4. APÉNDICES**



**Apéndice 1: Esquema cronológico de la vida de Miguel de Cervantes.** El

Apéndice 1 proporciona información esquemática sobre la vida y la época de Miguel de Cervantes.

**Apéndice 2: Genealogía de la familia Cervantes.** Los esquemas genealógicos de los Apéndices 2, 3 y 4 representan la unión matrimonial con una línea recta continua en negrita [ **—** ], mientras que la unión no matrimonial se representa con una línea recta discontinua [ - - - - - ]. Los números (1) y (2), entre paréntesis, situados junto a las líneas de unión matrimonial de Isabel de Saavedra con Diego Sanz y Luis de Molina (Apéndice 2) indican que éstos son, respectivamente, el primer y segundo marido de Isabel.<sup>1211</sup>

**Apéndice 3: Genealogía de la familia Cortinas**<sup>1212</sup>

**Apéndice 4: Genealogía de la familia Salazar**<sup>1213</sup>

---

<sup>1211</sup> La información utilizada para elaborar esta genealogía procede de CANAVAGGIO, J. (2004a) y (2004c).

<sup>1212</sup> La información utilizada en esta genealogía procede de MUNGUÍA GARCÍA, V. E. (1995).

<sup>1213</sup> La información utilizada para elaborar esta genealogía procede de CANAVAGGIO, J. (2004a) y (2004c).

<p><b>Apéndice 1.</b></p> <p><b>Tabla 4. Esquema cronológico de la vida de Miguel de Cervantes</b></p>		
<b>Año</b>	<b>Datos biográficos de Miguel de Cervantes</b>	<b>Contexto histórico</b>
<b>1547</b>	Nace Miguel de Cervantes Saavedra en Alcalá de Henares.  Miguel, cuarto hijo de Rodrigo de Cervantes y Leonor de Cortinas, fue bautizado el 9 de octubre en la iglesia parroquial de Santa María la Mayor de Alcalá de Henares.	Batalla de Mühlberg, con la victoria de las tropas de Carlos V sobre los protestantes de la Liga Esmalcada.  Muere Enrique VIII, rey de Inglaterra.  Muere Francisco I de Francia.  Jerónimo Fernández publica su <i>Don Belianís de Grecia</i> (1545-49). <sup>1214</sup>  Francisco de Moraes publica <i>El Palmerín de Inglaterra</i> (1547-1548). <sup>1215</sup>  Nace Mateo Alemán, autor de <i>Guzmán de Alfarache</i> (1599)
<b>1548</b>		Ignacio de Loyola publica sus <i>Ejercicios espirituales</i> .
<b>1549</b>		Jerónimo de Urrea publica su traducción al castellano del <i>Orlando el Furioso</i> , de Ariosto.
<b>1550</b>	Nace Rodrigo, hermano de Miguel.	
<b>1551</b>	La familia Cervantes (Rodrigo (padre), Leonor (madre), Andrea, Luisa, Miguel y Rodrigo) se traslada a Valladolid.	
<b>1552</b>	Rodrigo de Cervantes es encarcelado en Valladolid por deudas (en la misma prisión que años atrás conoció Juan de Cervantes, padre de Rodrigo, y que en 1605 conocerá Miguel).	Derrota de Carlos V en Innsbruck frente a los protestantes de la Liga Esmalcada.  Bartolomé de las casas publica la <i>Brevísima relación de la destrucción de las Indias</i> .
<b>1553</b>	La familia abandona Valladolid y se dirige a Alcalá de Henares y, desde allí, a Córdoba. En Córdoba se reúnen con Juan de Cervantes, abuelo de Miguel.  Nace Magdalena, hermana de Miguel.  Es posible que en Córdoba Miguel asistiese al colegio de los Jesuitas de Santa Catalina.	Miguel Servet muere en Ginebra, quemado en la hoguera. Calvino dirigió el proceso inquisitorial contra Servet.
<b>1554</b>		Felipe, hijo de Carlos V, y futuro rey Felipe II de España, es nombrado rey de Nápoles, para favorecer su matrimonio con su tía María Tudor, hija de Enrique VIII de Inglaterra y Catalina de Aragón.  Publicación del <i>Lazarillo de Tormes</i> .
<b>1555</b>	Nace Juan, hermano pequeño de Miguel.	Paz de Augsburgo, también llamada "Paz de las religiones", firmada entre Carlos V y las fuerzas de la Liga de Esmalcada.  Muere en Tordesillas Juana "la loca", madre de Carlos V.
<b>1556</b>	Muere Juan de Cervantes, abuelo paterno de Miguel.	Abdicación de Carlos V en favor de su hijo Felipe.  Felipe II es coronado rey en Valladolid

<sup>1214</sup> *Don Belianís de Grecia* fue uno de los libros "indultados" en el escrutinio de la biblioteca de don Quijote, *DQ, I, cap. 6, p. 89-90*.

<sup>1215</sup> Del *Palmerín de Inglaterra* dijo el cura del *Quijote*: «esa palma de Inglaterra se guarde y se conserve como a cosa única, y se haga para ello otra caja como la que halló Alejandro en los despojos de Dario, que la diputó para guardar en ella las obras del poeta Homero. Este libro, señor compadre, tiene autoridad por dos cosas: la una, porque él por sí es muy bueno, y la otra, porque es fama que le compuso un discreto rey de Portugal. Todas las aventuras del castillo de Miraguarda son bonísimas y de grande artificio; las razones, cortesanas y claras, que guardan y miran el decoro del que habla con mucha propiedad y entendimiento», *DQ, I, cap. 6, p. 89*.



## APÉNDICE 1: Esquema cronológico de la vida de Miguel de Cervantes

		Melchor de Ortega publica en Valladolid su <i>Felixmarte de Hircania</i> <sup>1216</sup> . Fray Luis de Granada publica <i>Guía de pecadores</i> .
1557	Muere Leonor de Torreblanca, abuela paterna de Miguel.	Batalla de San Quintín, con victoria de las tropas de Felipe II sobre las de Enrique II de Francia.
1558		Muere Carlos V en el monasterio de Yuste. Muere María Tudor, esposa de Felipe II. Isabel I es nombrada reina de Inglaterra.
1559		Felipe II contrae matrimonio con Isabel de Valois, hija de Enrique II de Francia y Catalina de Médicis. Paz de Cateau-Cambrésis, firmada entre España (Felipe II), Francia (Enrique II) e Inglaterra (Isabel I). Jorge de Montemayor publica en Valencia <i>La Diana</i> <sup>1217</sup> . Nace Lupericio Leonardo de Argensola en Barbastro (Huesca).
1561		Traslado de la Corte a Madrid, nombrada capital del reino. Publicación de la novela anónima <i>Historia del Abencerraje y de la hermosa Jarifa</i> <sup>1218</sup> . Nace Luis de Góngora en Córdoba, ciudad en la que se sitúa por esas fechas a Cervantes.
1562		Nacen Bartolomé Leonardo de Argensola en Barbastro (Huesca), y Lope de Vega en Madrid. Teresa de Jesús comienza la reforma de la orden del Carmelo.
1563		Comienzan las obras del monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Finaliza el Concilio de Trento.
1564	Rodrigo reaparece instalado en Sevilla, como regente de unas casas de alquiler. En Sevilla, Miguel pudo asistir al colegio de los Jesuitas, donde habría tenido como maestro al padre Acebedo y a Mateo Vázquez, luego secretario de Felipe II, como discípulo.	Nace William Shakespeare en Stratford-upon-Avon (Inglaterra). Gaspar Gil Polo publica <i>La Diana enamorada</i> . <sup>1219</sup> Antonio de Torquemada publica en Barcelona su <i>Don Olivante de Laura</i> . <sup>1220</sup>
1565	Luisa de Cervantes, hermana de Miguel, ingresa en el convento de la Concepción de Alcalá de Henares.	Muere el dramaturgo Lope de Rueda.
1566	La familia Cervantes se halla establecida en Madrid. Muere Elvira de Cortinas, abuela materna de Miguel, en Alcalá de Henares.	Comienza en los Países Bajos una rebelión calvinista contra la ocupación española. El duque de Alba es nombrado gobernador de los Países Bajos, para intentar calmar las

<sup>1216</sup> El *Felixmarte de Hircania*, propiedad del ventero del *Quijote* (*DQ, I, cap. 32, p. 405-406*), es declarado por el cura libro mentiroso y lleno de disparates y devaneos, *DQ, I, cap. 32, p. 407*.

<sup>1217</sup> *La Diana* de Montemayor fue salvada del fuego por el cura en el escrutinio de la biblioteca de don Quijote, *DQ, I, cap. 6, p. 92*.

<sup>1218</sup> Don Quijote, de regreso a su casa al final de la primera salida, se figura ser el «moro Abindarráez», protagonista del *Abencerraje*, *DQ, I, cap. 5, p. 78-79*.

<sup>1219</sup> El cura también salvó del fuego *La Diana* de Gil Polo, y la mandó guardar «como si fuera del mismo Apolo», *DQ, I, cap. 6, p. 92*.

<sup>1220</sup> Del *Don Olivante de Laura* dijo el cura en el *Quijote* que era un libro disparatado y arrogante y, así, lo condenó a la hoguera, *DQ, I, cap. 6, p. 85*.

## APÉNDICE 1: Esquema cronológico de la vida de Miguel de Cervantes

		revueltas.
<b>1567</b>	Miguel escribe su primera obra conocida: un soneto ("Serenísima reina en quien se halla") que celebra el nacimiento de la infanta Catalina Micaela, segunda hija de Felipe II e Isabel de Valois.	
<b>1568</b>	Cervantes aparece como alumno de Juan López de Hoyos, rector del Estudio de la Villa de Madrid.	Estalla la rebelión morisca de Las Alpujarras (Granada). La guerra de las Alpujarras finalizará en 1571 con la derrota de los moriscos.  Muere el príncipe Carlos, hijo de Felipe II y su primera esposa María de Portugal.  Muere la reina Isabel de Valois, tercera esposa de Felipe II.  Aparece la <i>Historia verdadera de la conquista de la Nueva España</i> , de Bernal Díaz del Castillo.
<b>1569</b>	Publicación de la <i>Relación oficial de exequias</i> con motivo de la muerte de Isabel de Valois. La obra, dirigida por López de Hoyos, incluye cuatro poemas de Cervantes.  Orden del rey (15 de septiembre) "para que un alguacil vaya a prender a Miguel de Cervantes", acusado de haber herido en duelo a Antonio de Sigura.  Información de limpieza de sangre e hidalguía a favor de Miguel de Cervantes, localizado entonces (22 de diciembre) en Roma.	
<b>1570</b>	Miguel aparece instalado en Roma, convertido en camarero del futuro cardenal Julio Acquaviva.	Felipe II se casa con su prima Ana de Austria.  Los turcos ocupan Chipre. Esta ofensiva militar turca dará pie a una respuesta de la <i>Liga Santa</i> que conducirá a la batalla de Lepanto (1571)  Antonio de Torquemada publica <i>Jardín de flores curiosas</i> .
<b>1571</b>	Cervantes combate en la batalla de Lepanto (7 de octubre), «la más memorable y alta ocasión que vieron los pasados siglos». <sup>1221</sup> A bordo de la galera <i>Marquesa</i> peleó valientemente Miguel y resultó herido de dos arcabuzazos en el pecho y en la mano izquierda. Las heridas sufridas en la mano izquierda le valen el famoso sobrenombre del "Manco de Lepanto".	Batalla de Lepanto. Las fuerzas de la <i>Liga Santa</i> (España, República de Venecia, Estados Pontificios, República de Génova y Orden de Malta) capitaneadas por don Juan de Austria, derrotan al ejército turco, liderado por Alí Bajá.
<b>1572</b>	Cervantes permanece en el hospital de Mesina hasta abril. En agosto y septiembre participa en la campaña naval de don Juan de Austria en Corfú y Modón.	Masacre de la noche de San Bartolomé en París; mueren asesinados unos tres mil nobles protestantes hugonotes.  Fray Luis de León es encarcelado por la Inquisición.
<b>1573</b>	Cervantes aparece en la compañía dirigida por don Manuel Ponce de León, acuartelada en Nápoles. En octubre, Cervantes participa en la toma de Túnez, dirigida por don Juan de Austria.	
<b>1574</b>		
<b>1575</b>	Cervantes decide regresar a España. Lleva cartas de recomendación de don Juan de Austria y del duque de Sessa.  A principios de septiembre embarca en Nápoles en una flotilla de cuatro galeras que se dirige a Barcelona. La galera <i>Sol</i> , en la que viajaban Miguel y su hermano Rodrigo, es apresada frente a las costas catalanas por	Felipe II declara la segunda bancarrota contra banqueros genoveses.  Publicación del <i>Examen de ingenios para las ciencias</i> de Juan Huarte de San Juan.

<sup>1221</sup> CERVANTES, M. (2005b), p. 51 [*Novelas Ejemplares, prólogo al lector*].

## APÉNDICE 1: Esquema cronológico de la vida de Miguel de Cervantes

	unos corsarios berberiscos, liderados por Arnaute Mamí.  Los cautivos son conducidos a Argel y Miguel de Cervantes cae en manos de Dalí Mamí, apodado <i>El Cojo</i> , quien, a la vista de las cartas de recomendación, establece su rescate en 500 ducados de oro.	
<b>1576</b>	Miguel realiza su primera tentativa de fuga; intenta, sin éxito, llegar por tierra a Orán.  Cervantes entrega dos sonetos a un compañero de cautiverio, Bartolomeo Ruffino di Chianbery.	Saqueo de Amberes por tropas españolas.  Fray Luis de León es liberado, tras cuatro años de prisión.
<b>1577</b>	Liberación de Rodrigo, hermano de Miguel, por la Orden de la Merced.  Segundo intento de evasión de Cervantes; los cautivos fugados son denunciados por un traidor y, tras ello, capturados, Miguel se declara único autor de todo aquel negocio y es encerrado, cargado de cadenas, durante cinco meses.	Hasán Bajá es nombrado rey de Argel.  San Juan de la Cruz es encarcelado. <sup>1222</sup>
<b>1578</b>	Miguel intenta, por tercera vez y de nuevo sin éxito, la fuga de Argel. Envía a un moro con unas cartas dirigidas a don Martín de Córdoba, general de Orán, para que mande algún espía que libere a Miguel sus compañeros de penurias. El moro es detenido y Cervantes es castigado a recibir 2000 palos. El castigo —no sabemos por qué— no se cumplió.	Juan de Escobedo, secretario de don Juan de Austria, es asesinado por orden de Antonio Pérez.  Nace Felipe, hijo de Felipe II y Ana de Austria, futuro rey Felipe III.  Muere don Juan de Austria, de tifus o tal vez de fiebre tifoidea, en Namur (en la actual Bélgica). Sus restos fueron llevados a España y reposan en el monasterio de San Lorenzo de El Escorial.  Muere Sebastián, rey de Portugal; el trono, que queda vacante, pasará a partir de 1580 a manos de Felipe II.
<b>1579</b>	Cuarta tentativa de evasión. Miguel, ayudado por el licenciado Girón, un renegado arrepentido, y por el mercader Onofre Exarque, arma una fragata con la que llegar a las costas españolas. Denunciado por el renegado Caybán y por el dominico Juan Blanco de Paz, Cervantes es descubierto. Asume la responsabilidad del intento de fuga y es condenado a cinco meses de cárcel.  Cervantes dedica unas octavas a Antonio Veneziano.	Antonio Pérez, secretario de Felipe II, es apartado de su cargo bajo la sospecha de traición.  Se inauguran los primeros teatros madrileños
<b>1580</b>	Cervantes es liberado. Los trinitarios fray Juan Gil y fray Antón de la Bella pagan los quinientos ducados de rescate. El 27 de octubre llega a las costas españolas tras cinco años y un mes de cautiverio.  Solicita un puesto en la corte que recompense sus servicios militares. Sin embargo, esta demanda no es satisfecha.	Felipe II es nombrado rey de Portugal.  Pedro de Padilla publica su <i>Tesoro de varias poesías</i> <sup>1223</sup> .  Aparecen las <i>Anotaciones a las obras de Garcilaso</i> , de Fernando de Herrera  Nace Francisco de Quevedo en Madrid.
<b>1581</b>	Cervantes viaja a Orán en misión diplomática (mayo-junio).	Independencia de los Países Bajos.
<b>1582</b>	Desde principios de año, reside de nuevo en Madrid.  Participa en el ambiente literario de la Corte (donde coincide con Laynez, Figueroa, Montalvo, Padilla,	Fernando de Herrera publica sus <i>Poesías</i> .  Luis Gálvez de Montalvo publica <i>El pastor de Filida</i> <sup>1224</sup> .

<sup>1222</sup> El 2 de diciembre de 1577 san Juan de la Cruz es apresado por los Carmelitas Calzados de Ávila y trasladado a Toledo, donde es obligado a comparecer ante un tribunal para retractarse de la Reforma teresiana. Ante su negativa, es recluso en una prisión conventual toledana. Durante su estancia en prisión comienza a escribir el *Cántico espiritual*. En agosto de 1578, con la ayuda de un carcelero, «en una noche oscura», escapa de la cárcel y se refugia en el convento de las Madres Carmelitas Descalzas de Toledo. Estos datos proceden de **ELIA, P. (1990)**.

<sup>1223</sup> Del *Tesoro de varias poesías* dice el cura: «Guárdese, porque su autor es amigo mío, y por respeto de otras más heroicas y levantadas obras que ha escrito», **DQ, I, cap. 6, p. 93**.

<sup>1224</sup> «Guárdese como joya preciosa», sentencia el cura a propósito de *El pastor de Filida*, **DQ, I, cap. 6, p. 93**.

## APÉNDICE 1: Esquema cronológico de la vida de Miguel de Cervantes

	Maldonado, o Dantisco, entre otros). Comienza la redacción de <i>La Galatea</i> . Solicita al Consejo de Indias una plaza vacante en América; es denegada.	Nace en Lisboa el conde de Villamediana.
<b>1583</b>		Publicación de <i>Introducción al símbolo de la fe</i> de Fray Luis de Granada.  Fray Luis de León publica <i>La perfecta casada</i> y <i>De los nombres de Cristo</i> .
<b>1584</b>	Relación entre Miguel y Ana Franca de Rojas; de esta relación nacerá, a finales de año, Isabel de Saavedra, única hija del escritor.  Aprobación de <i>La Galatea</i> (Madrid, 1 de febrero).  Matrimonio de Cervantes con Catalina de Palacios Salazar Vozmediano; celebrado en la iglesia parroquial de Esquivias.	Felipe II se traslada al monasterio de San Lorenzo de El Escorial.  Juan Rufo publica <i>La Austriada</i> <sup>1225</sup> .  Nace en Madrid Tirso de Molina.
<b>1585</b>	Publicación (marzo) de la primera parte de <i>La Galatea</i> , impresa en Alcalá de Henares en el taller de Juan Gracián, a costa de Blas de Robles, mercader de libros; Cervantes dedica el libro a Ascanio Colona.  Muere en Madrid Rodrigo de Cervantes, padre de Miguel.  Viajes de Cervantes a Madrid, Toledo y Sevilla.	Revueltas campesinas en Aragón.  Publicación de las <i>Poesías</i> , de Fernando de Herrera.  Aparecen el <i>Cántico espiritual</i> , de San Juan de la Cruz, y el <i>Camino de perfección</i> , de Santa Teresa.
<b>1586</b>	Cervantes vive en Esquivias con su mujer. Al menos un viaje a Sevilla (junio).  Publicación del <i>Cancionero</i> de López Maldonado, con dos poemas preliminares de Cervantes.  Cervantes gana el primer premio en las justas poéticas de Zaragoza.	Publicación de <i>Las lágrimas de Angélica</i> , de Barahona de Soto.  El Greco comienza a pintar <i>El entierro del conde Orgaz</i> (lo terminará en 1588); Astrana Marín sugiere la posibilidad de que Cervantes posase para El Greco en este cuadro <sup>1226</sup> .
<b>1587</b>	Desde septiembre Cervantes es comisario real de abastos para la <i>Armada Invencible</i> , al servicio de Antonio de Guevara, comisario general de la provisión de las galeras reales.  Recorre los caminos de Andalucía como comisario de abastos dedicado a incautar grano para el aprovisionamiento de la <i>Armada Invencible</i> .  A consecuencia de las medidas impopulares que, como comisario, adopta en Écija y Cabra, Cervantes es excomulgado en dos ocasiones.  Publicación de varios sonetos de Cervantes en alabanza de algunos amigos suyos: López Maldonado, Alonso de Barros y Pedro de Padilla.	Ejecución de María Estuardo. Inicio de las hostilidades militares entre España e Inglaterra.  Comienzan los preparativos para la Armada Invencible.  Lope de Vega es acusado de difamar a Jerónimo Velázquez, padre Elena Osorio, antigua amante de Lope, y condenado por ello al destierro de Madrid durante 8 años.  Publicación de <i>El Monserate</i> de Cristóbal de Virués.  Bernardo González de Bobadilla publica <i>Las ninfas y pastores de Henares</i> .
<b>1588</b>	Cervantes continúa con su actividad como comisario de abastos. En Écija es acusado de malversación; resulta absuelto.  Muere en Esquivias Catalina de Palacios, suegra de Cervantes.	Fracaso de la Armada Invencible.  Santa Teresa publica el <i>Libro de la vida</i> .
<b>1589</b>	Cervantes sigue con su labor como comisario de abastos; ahora, tras el fracaso de la <i>Invencible</i> , participa en el acopio de grano y aceite para los preparativos de una nueva campaña militar contra Inglaterra, que no	

<sup>1225</sup> «Guárdense como las más ricas prendas de poesía que tiene España», dice el cura sobre *La Austriada* de Juan Rufo, *La Araucana* de Alonso de Ercilla, y *El Monserate* de Cristóbal de Virués, *DQ, I, cap. 6, p. 94*.

<sup>1226</sup> Astrana Marín propone esta idea en su *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes Saavedra*, ASTRANA MARÍN, L. (1948-1958), III, p. 588-593.

## APÉNDICE 1: Esquema cronológico de la vida de Miguel de Cervantes

	llegará a realizarse. Escribe la <i>Novela del Cautivo</i> , intercalada en el <i>Quijote</i> (capítulos 39-41 de la primera parte). <sup>1227</sup>	
1590	Cervantes dirige (en mayo) una petición al presidente del Consejo de Indias, solicitando un oficio en las indias; la respuesta es decepcionante: «busque por acá en que se le haga merced».	Antonio Pérez escapa de la cárcel, ayudado por su mujer. Huye de Madrid a Aragón, donde en 1591 es encarcelado de nuevo.  Revolución de Aragón.
1591	Cervantes aparece en Écija, Granada, Jaén, Montilla, Úbeda, Baeza y Estepa, en funciones de comisario de abastos.	Fuga de Antonio Pérez de la cárcel aragonesa (huida desde Aragón a Francia).  Motín en Aragón.  Mueren San Juan de la Cruz y Fray Luis de León.
1592	Cervantes firma un contrato con Ricardo Osorio por el que se compromete a entregar seis comedias a cambio de 300 ducados.  Cervantes es acusado de venta ilegal de trigo y encarcelado en Castro del Río. Es liberado bajo fianza, tras la mediación de su superior, Pedro de Isunza.	Cortes de Tarazona.
1593	Muere (19 de octubre) Leonor de Cortinas, madre de Cervantes.  Durante estos años (1590-93) compone algunos poemas (dos odas a la <i>Armada Invencible</i> , el romance <i>La morada de los celos</i> ). La escritura de algunas de sus novelas cortas ( <i>Rinconete y Cortadillo</i> , <i>El celoso extremeño</i> ) se ha situado también en esta época (1590-1593).	Enrique IV de Francia se convierte al catolicismo. <sup>1228</sup>
1594	Finaliza el trabajo de Cervantes como comisario de abastos.  Cervantes reside de nuevo en Madrid.  Agustín de Cetina encomienda (verano) a Cervantes la misión de dirigirse a Granada y recaudar dos millones de maravedíes en concepto de atrasos de tasas. Cervantes acepta y vuelve a su tarea de recaudador; deposita el dinero en casa del banquero Simón Freire de Lima.	Aparece la obra <i>Romeo y Julieta</i> , de William Shakespeare.
1595	Cervantes resulta vencedor de una justa poética organizada por los dominicos de Zaragoza para celebrar la canonización de San Jacinto.	Ginés Pérez de Hita publica las <i>Guerras civiles de Granada</i> .
1596		Las tropas inglesas, lideradas por Thomas Howard, conde de Effingham, y el conde de Essex saquean Cádiz ante la pasividad del ejército español.  Epidemia de peste en Santander; durará hasta 1602.  Nace Descartes.
1597	Bancarrota del banquero Simón Freire de Lima, en cuya casa había depositado Cervantes el dinero recaudado. A consecuencia de ello Cervantes es encarcelado en la Cárcel Real de Sevilla, donde permanece varios meses.  Durante su estancia en esta prisión, Cervantes podría haber esbozado la trama del <i>Quijote</i> .	Tercera Bancarrota de Felipe II.  Felipe II cede el gobierno de Flandes a su hija Isabel.  Mueren Fernando de Herrera en Sevilla, y Juan de Herrera en Madrid.  Publicación de los <i>Ensayos</i> de Francis

<sup>1227</sup> Se desconocen las fechas de comienzo y fin de la redacción de la *Historia del cautivo*; Astrana Marín propone 1589 como año central de su escritura, ASTRANA MARÍN, L. (1948-1958), IV, p. 393-395.

<sup>1228</sup> La conversión del rey de Francia Enrique IV al catolicismo se ha interpretado como una maniobra política, carente de devoción religiosa. Con respecto a esta conversión, se atribuye a Enrique IV la frase: «*Paris vaut bien une messe*» (*París bien vale una misa*), dando a entender con ello que su fe calvinista seguía inalterada, y que su *disfraz* católico no pasaba de ser mera apariencia.

## APÉNDICE 1: Esquema cronológico de la vida de Miguel de Cervantes

		Bacon.
<b>1598</b>	<p>Muere Ana Franca, madre de la hija de Cervantes, Isabel de Saavedra.</p> <p>Cervantes compone el soneto "al túmulo del Rey que se hizo en Sevilla", sobre la ceremonia sevillana de la muerte de Felipe II.</p>	<p>Muere Felipe II en San Lorenzo de El Escorial; le sucede en el trono su hijo Felipe III. Gobierna España el valido del rey, el duque de Lerma.</p> <p>Paz de Vervins con Francia<sup>1229</sup>.</p> <p>Lope de Vega publica <i>La Arcadia y la Dragontea</i>.<sup>1230</sup></p> <p>Tras la muerte de Felipe II se decreta el cierre de los teatros españoles.</p> <p>Inauguración del <i>Globe Theatre</i> de Londres.</p>
<b>1599</b>	<p>Magdalena de Cervantes, hermana del escritor, acoge a Isabel de Saavedra.</p> <p>Miguel vive entre Sevilla, Toledo, Esquivias y Madrid.</p>	<p>Epidemia de peste en España; durará hasta 1601 y se cobrar� más de medio millón de vidas.</p> <p>Felipe III contrae matrimonio con Margarita de Austria.</p> <p>Nace en Sevilla el pintor Velázquez.</p> <p>Mateo Alemán publica la primera parte del <i>Guzmán de Alfarache</i>.</p>
<b>1600</b>	<p>Muere (2 de julio) Rodrigo de Cervantes, hermano de Miguel, en la batalla de las Dunas de Nieuport (Flandes).</p> <p>Cervantes vivir� desde ahora hasta 1604 entre Toledo, Esquivias y Madrid; en 1604 se trasladará a Valladolid. Se supone que durante estos años Cervantes escribió la primera parte del <i>Quijote</i>.</p>	<p>Se abren de nuevo los teatros.</p> <p>Nace en Pedro Calderón de la Barca en Madrid.</p> <p>Giordano Bruno es ejecutado, quemado vivo en el Campo dei Fiori, en Roma, tras ser acusado de herejía.</p>
<b>1601</b>		<p>Felipe III ordena el traslado de la capital del reino de Madrid a Valladolid.</p> <p>Juan de Mariana publica su <i>Historia de España</i>.</p>
<b>1602</b>		<p>Holanda funda la Compañía de las Indias Orientales.</p> <p>Publicación de <i>La hermosura de Angélica y Rimas humanas</i> de Lope de Vega.</p>
<b>1603</b>		<p>Muere la reina Isabel de Inglaterra, en Londres, a los 70 años de edad. Su muerte supone el fin de la dinastía Tudor. Le sucede Jacobo VI, hijo de María Estuardo.</p> <p>Agustín de Rojas publica <i>El viaje entretenido</i>.</p> <p>Francisco de Quevedo redacta <i>El busc�n</i>.</p> <p>Publicación de <i>Hamlet</i>, de Shakespeare.</p>
<b>1604</b>	<p>Cervantes se traslada a Valladolid, donde vivir� con su mujer, su hija Isabel, sus hermanas, Magdalena y Andrea, y su sobrina Constanza, hija de Andrea.</p> <p>Lope de Vega escribe (agosto) que no hay poeta «tan malo como Cervantes, ni tan necio que alabe a <i>Don Quijote</i>».<sup>1231</sup></p> <p>Cervantes obtiene licencia y privilegio para imprimir (26 de septiembre) <i>El ingenioso hidalgo don Quijote de la</i></p>	<p>Publicación de la segunda parte del <i>Guzmán de Alfarache</i>, de Mateo Alemán.</p> <p>Lope de Vega publica la <i>Primera parte de Comedias</i> y <i>El peregrino en su patria</i>.</p> <p>Paz con Inglaterra.</p> <p>Toma de Ostende (Países Bajos).</p>

<sup>1229</sup> Felipe II de España y Enrique IV de Francia firmaron la paz de Vervins (actual Aisne). Esta paz confirmó el anterior tratado de Cateau-Cambrésis de 1559 entre el propio Felipe II y Enrique II de Francia, y añadió algunas cláusulas nuevas.

<sup>1230</sup> Lope de Vega incluye a Cervantes entre los poetas esculpidos en el palacio de la poesía de su *Arcadia*. Esto lleva a pensar que las relaciones entre los dos escritores aún no se había deteriorado.

<sup>1231</sup> La cita de Lope de Vega ha sido tomada de CANAVAGGIO, J. (2004c), p. 295. Sobre la referencia de Lope al *Quijote* puede leerse también CANAVAGGIO, J. (2004a), p. 283-286, Riquer, M. D. (2003), p. 71-74.

## APÉNDICE 1: Esquema cronológico de la vida de Miguel de Cervantes

	<i>Mancha.</i>	
<b>1605</b>	<p>Publicación de <i>El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha</i>. La edición corre a cargo del librero Francisco de Robles, y la impresión del taller de Juan de la Cuesta, en Madrid.</p> <p>El éxito del <i>Quijote</i> es inmediato; al poco tiempo aparecen ediciones piratas en Lisboa, Valencia y Zaragoza; a los tres meses Juan de la Cuesta inicia la segunda edición.</p> <p>Gaspar de Ezpeleta es herido de muerte a las puertas de la casa de Cervantes. Sus hermanas y su hija son víctimas de comentarios malintencionados; a consecuencia de este incidente Miguel es encarcelado (del 29 de mayo al 1 de junio).</p> <p>Cervantes escribe “El casamiento engañoso” y “Coloquio de los perros Cipión y Berganza” (marzo-abril), y “El Licenciado Vidriera” (finales de otoño), tres de sus <i>novelas ejemplares</i>.</p>	<p>Nacimiento del príncipe Felipe, futuro Felipe IV.</p> <p>Se ratifica en Valladolid el acuerdo de paz entre Jacobo I y Felipe III. La comitiva inglesa que se desplazó a Valladolid estaba liderada por Lord Howard, el mismo que en 1596 dirigió el saqueo de Cádiz. Entre el personal adscrito a la casa de Lord Howard en Londres figuraba el escritor William Shakespeare. Esto ha dado alas para imaginar un posible encuentro entre Cervantes y Shakespeare en Valladolid.</p> <p>Francisco López de Úbeda publica <i>La pícara Justina</i>.</p> <p>Fernández de Queirós llega a Australia.</p>
<b>1606</b>	<p>Cervantes se traslada con su familia a Madrid.</p> <p>Cervantes escribe la novela corta “La ilustre fregona”.</p> <p>Isabel de Saavedra, hija de Cervantes, contrae matrimonio con Diego Sanz del Águila; de esta unión nacerá, al año siguiente, Isabel Sanz.</p>	<p>La Corte vuelve a Madrid.</p> <p>Nace Rembrandt en Leiden, Holanda.</p>
<b>1607</b>	<p>Reedición en Bruselas de la primera parte del <i>Quijote</i>, a cargo del librero Roger Velpius.</p> <p>A finales de año comienza a escribir la segunda parte del <i>Quijote</i>.</p>	<p>Nueva bancarrota en España.</p> <p>Juan de Jáuregui publica la traducción al castellano de la <i>Aminta</i> de Torquato Tasso.</p>
<b>1608</b>	<p>El matrimonio Cervantes está instalado en el barrio madrileño de Atocha.</p> <p>Isabel de Saavedra queda viuda de Diego Sanz y se casa, en segundas nupcias, con Luis de Molina; el nuevo matrimonio se celebrará en marzo de 1609.</p> <p>Sale en Madrid, de la imprenta de Juan de la Cuesta, la tercera edición de la primera parte del <i>Quijote</i>.</p> <p>Nicolás Baudoin publica en París la <i>Nouvelle du Curieux malavisé</i>, traducción francesa de la <i>Novela del curioso impertinente</i>, historia insertada en el <i>Quijote</i> en los capítulos XXXIII-XXXV.</p>	<p>Nace en Londres John Milton, autor de <i>El Paraíso perdido</i> (<i>Lost Paradise</i>).</p> <p>Bernardo de Balbuena publica su obra <i>Siglo de oro en las selvas de Erifile</i>.</p>
<b>1609</b>	<p>Cervantes ingresa en la Hermandad de los Esclavos del Santísimo Sacramento.</p> <p>Catalina de Salazar y Andrea de Cervantes, esposa y hermana de Miguel, respectivamente, reciben en junio, tras un año de noviciado, el hábito de la Orden Tercera, a ejemplo de Magdalena de Cervantes que las había precedido unos meses.</p> <p>Andrea de Cervantes muere de calenturas en octubre. «Enterrola Miguel de Cervantes, su hermano, que ambos vivían en la calle de la Madalena».<sup>1232</sup></p>	<p>Comienza la Tregua de los Doce Años en los Países Bajos.</p> <p>Felipe III firma el decreto de expulsión de los moriscos.</p> <p>Lope de Vega publica el <i>Arte nuevo de hacer comedias</i>.</p> <p>Johannes Kepler publica su <i>Astronomia Nova</i>.</p>
<b>1610</b>	<p>Muere Isabel Sanz, nieta del escritor. Tras esta muerte, comienza una batalla legal por la propiedad de la casa en que vivía Isabel de Cervantes.</p> <p>Posible estancia de Cervantes en Barcelona, adonde habría acudido para solicitar una plaza en la comitiva</p>	<p>El conde de Lemos es nombrado virrey de Nápoles.</p> <p>Toma de Larache, ciudad del norte de Marruecos, que permanecerá bajo poder español hasta 1689.</p>

<sup>1232</sup> La cita, tomada de ASTRANA MARÍN, L. (1948-1958), VI, p. 333, procede del libro de Difuntos del Archivo de la Iglesia Parroquial de San Sebastián de Madrid.

## APÉNDICE 1: Esquema cronológico de la vida de Miguel de Cervantes

	<p>que acompañará al conde de Lemos a Nápoles; Lupericio Leonardo de Argensola, encargado de reclutar la comitiva, lo deja fuera.</p> <p>Magdalena, hermana de Miguel, profesa desde febrero en la Orden Tercera de San Francisco.</p> <p>Catalina de Salazar profesa desde julio en la Orden Tercera de San Francisco.</p> <p>Aparece una edición del <i>Quijote</i> en Milán.</p> <p>Un <i>Triunfo de Don Quijote</i> recorre las calles de Salamanca durante las fiestas que tuvieron lugar para celebrar la beatificación de San Ignacio de Loyola.<sup>1233</sup></p>	<p>El rey de Francia Enrique IV es asesinado en París. La autoría del crimen se ha atribuido a un fanático católico, vinculado a los servicios de inteligencia pontificia. Tras la muerte de Enrique II, su hijo Luis XIII le sucedió en el trono, aunque hasta la mayoría de edad de éste en 1617, reinó su madre María de Médicis.</p>
1611	<p>Muere Magdalena, hermana de Miguel, en enero, tras varios meses de enfermedad.</p> <p>El matrimonio Cervantes se traslada en primavera, y hasta enero del año siguiente, a Esquivias.</p> <p>Cervantes escribe dos comedias: <i>El rufián dichoso</i> y <i>La entretenida</i>; y dos entremeses: “El vizcaíno fingido” y “La guarda cuidadosa”.</p>	<p>En octubre muere la reina Margarita de Austria. Tras su muerte se cerraron los teatros; no se reabrieron hasta verano de 1613.</p> <p>Aparece el <i>Tesoro de la lengua castellana</i>, de Sebastián de Covarrubias.</p>
1612	<p>A su regreso a Madrid, el matrimonio Cervantes, acompañado de su sobrina Constanza, se traslada al número 18 de la calle Huertas.</p> <p>Cervantes asiste a las academias de moda; entre ellas, la <i>Academia Selvaje</i>, fundada por Francisco de Silva y Mendoza, en su palacio de la calle de Atocha.</p> <p>Cervantes completa las <i>Novelas ejemplares</i>; recibe la aprobación y la licencia para imprimir y vender la obra; las envía a su editor Francisco de Robles.</p> <p>Thomas Shelton publica <i>The History of the Valorous and Witty Knight-Errant Don Quixote of The Mancha</i>, primera traducción al inglés del <i>Quijote</i>.</p>	<p>Publicación de <i>La hija de Celestina</i>, de Salas Barbadillo.</p> <p>Lope de Vega publica <i>Los pastores de Belén</i> y la <i>Tercera parte de comedias</i>.</p> <p>Suárez de Figueroa publica <i>La España defendida</i>.</p>
1613	<p>Cervantes publica las <i>Novelas ejemplares</i>, obra dirigida al conde de Lemos; impresa en Madrid en el taller de Juan de la Cuesta.</p> <p>Cervantes acepta en Alcalá de Henares el hábito de la Venerable Orden Tercera de San Francisco.</p>	<p>Aparecen el <i>Polifemo</i> y la <i>Primera Soledad</i> de Góngora.</p> <p>Incendio del Globe Theatre, en Londres, en el que se pierde la obra teatral <i>The History of Cardenio</i>, escrita por William Shakespeare y basada la historia de Cardenio del <i>Quijote</i>.</p>
1614	<p>Cervantes tiene avanzada la escritura de la escritura de la segunda parte del <i>Quijote</i>. No obstante, la aparición el “falso <i>Quijote</i>” de Avellaneda, espolea a Cervantes para que finalice la redacción de la verdadera segunda parte del <i>Quijote</i>.</p> <p>Cervantes publica el <i>Viaje del Parnaso</i>, impreso en Madrid, en la casa de la viuda de Alonso Martín.</p> <p>César Oudin publica <i>L'ingénieux hidalgo Don Quichotte de la Manche</i>, primera traducción del <i>Quijote</i> al francés.</p>	<p>Sale a la luz el <i>Segundo tomo del ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha</i>, segunda parte apócrifa del <i>Quijote</i>, firmada por Alonso Fernández de Avellaneda.</p> <p>Beatificación de Santa Teresa de Ávila, fallecida en 1582.</p> <p>Muere en Toledo Dominico Theotocópuli El Greco.</p> <p>Lope de Vega publica sus <i>Rimas sacras</i>.</p>
1615	<p>Cervantes se muda, con su esposa, a la calle de Francos, frente al mentidero de los comediantes.</p> <p>Cervantes publica la <i>Segunda parte del ingenioso caballero don Quijote de la Mancha</i>, impreso en Madrid en la casa de Juan de la Cuesta, y editado por el librero</p>	<p>Luis XIII de Francia se casa con Ana de Austria, hija de Felipe III. Fruto de esta unión nacerá en 1638 Luis XIV, el rey Sol.</p> <p>Isabel de Borbón, hija del rey francés Enrique IV y de María de Médicis, llega a</p>

<sup>1233</sup> La aparición de don Quijote en la celebración de la beatificación de San Ignacio de Loyola no deja de albergar cierta ironía. Algunos autores sostienen que la historia de don Quijote, desde el primer capítulo hasta su muerte, se basa en la historia de San Ignacio Loyola, y que su vida es el eje central del libro de Cervantes, **ORTÉS, F. (2002)**. Esta idea, que se inscribe dentro de la corriente de interpretación esotérica del *Quijote* podría estar influida por la *Vida de Don Quijote y Sancho* de Unamuno, en la que se establece un paralelismo entre don Quijote y San Ignacio, **UNAMUNO, M. (2005)**.

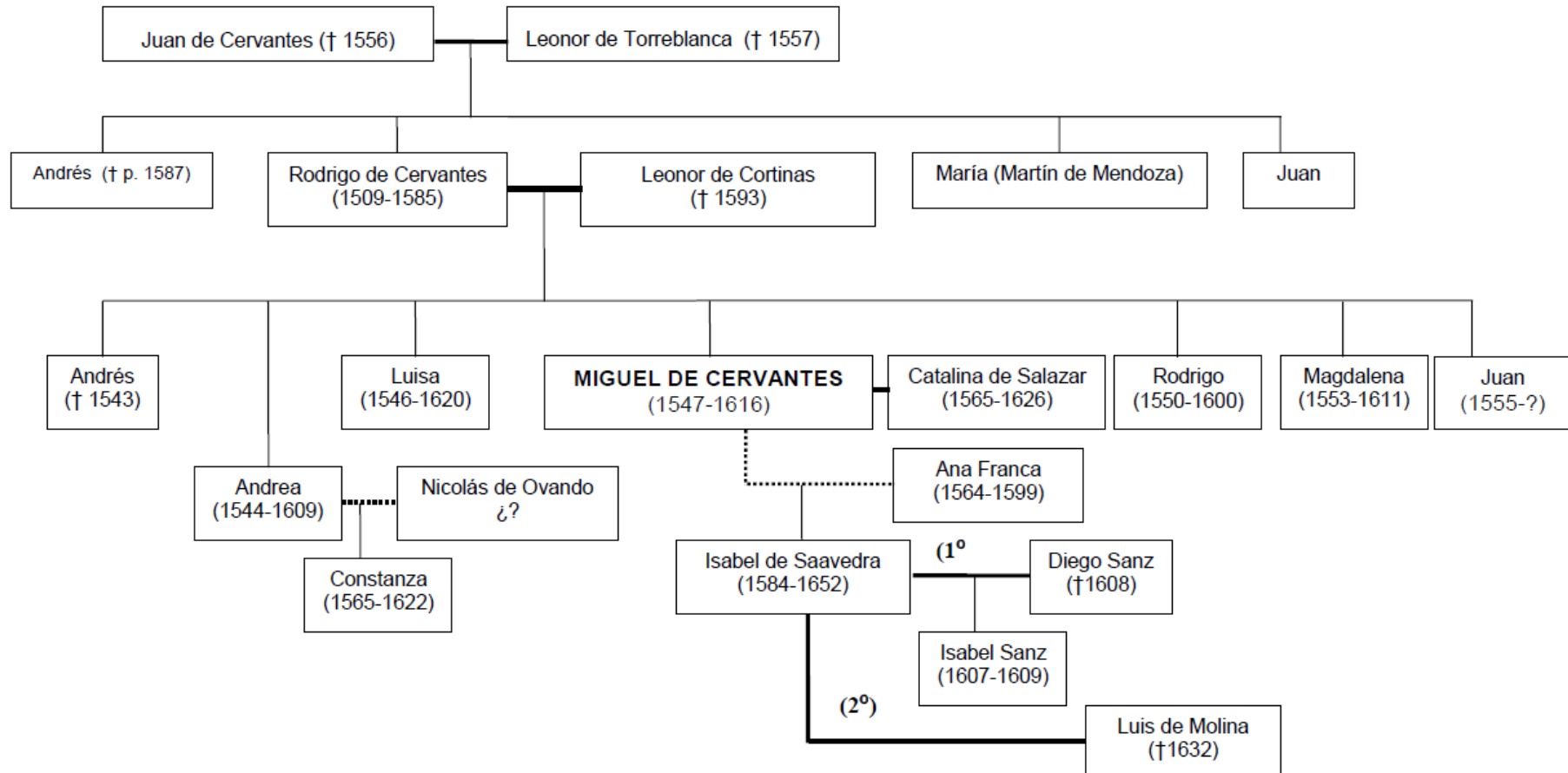


## APÉNDICE 1: Esquema cronológico de la vida de Miguel de Cervantes

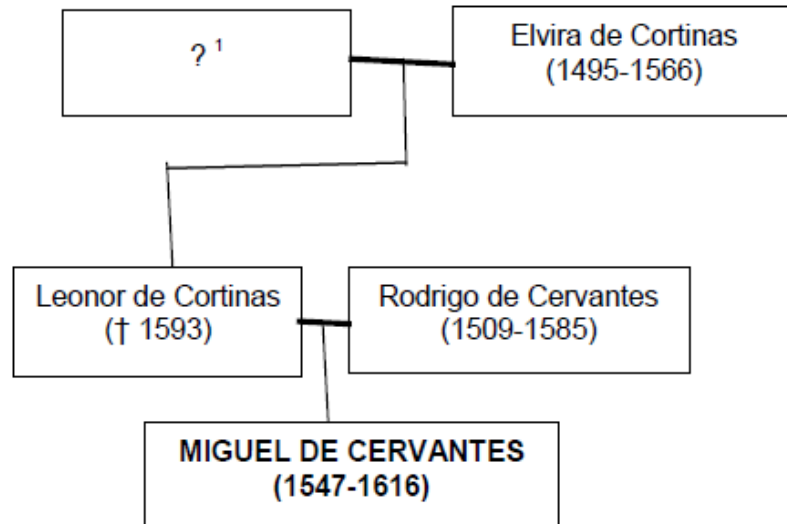
	<p>Francisco de Robles.</p> <p>Cervantes publica sus <i>Ocho comedias y ocho entremeses nuevos nunca representados</i>. El libro se imprime en Madrid, en los talleres de la viuda de Alonso Martín, a costa de Juan de Villarroel.</p>	<p>España para contraer matrimonio con el todavía príncipe Felipe, futuro Felipe IV.</p> <p>Lope de Vega publica la <i>Quinta parte de comedias</i>.</p> <p>California pasa a ser posesión española.</p> <p>William Harvey describe el proceso de circulación de la sangre en el cuerpo humano.</p>
<b>1616</b>	<p>El 2 de abril, Cervantes profesa en la Orden Tercera de San Francisco.</p> <p>El 18 de abril Cervantes recibe los últimos sacramentos.</p> <p>Redacta, el 19 de abril, la estremecedora dedicatoria al conde de Lemos de <i>Los trabajos de Persiles y Sigismunda</i>.</p> <p>El viernes 22 de abril, el autor del <i>Quijote</i> muere en su casa de la calle del León. Es enterrado al día siguiente, con el sayal franciscano, en el convento de las trinitarias descalzas de la calle de Cantarranas; actualmente, calle de Lope de Vega.</p>	<p>Muere en Londres el escritor William Shakespeare.<sup>1234</sup></p>
<b>1617</b>	<p>A principios de año, Catalina de Salazar, viuda de Cervantes, publica en Madrid la última obra del escritor: <i>Los trabajos de Persiles y Sigismunda</i>.</p>	

<sup>1234</sup> Shakespeare murió el 23 de abril de 1616, según el calendario juliano, vigente por entonces en Inglaterra. Esta fecha equivale al 3 de mayo de 1616 del calendario gregoriano, en uso en España desde 1582.

**Apéndice 2: Figura 32. Genealogía de la familia Cervantes**

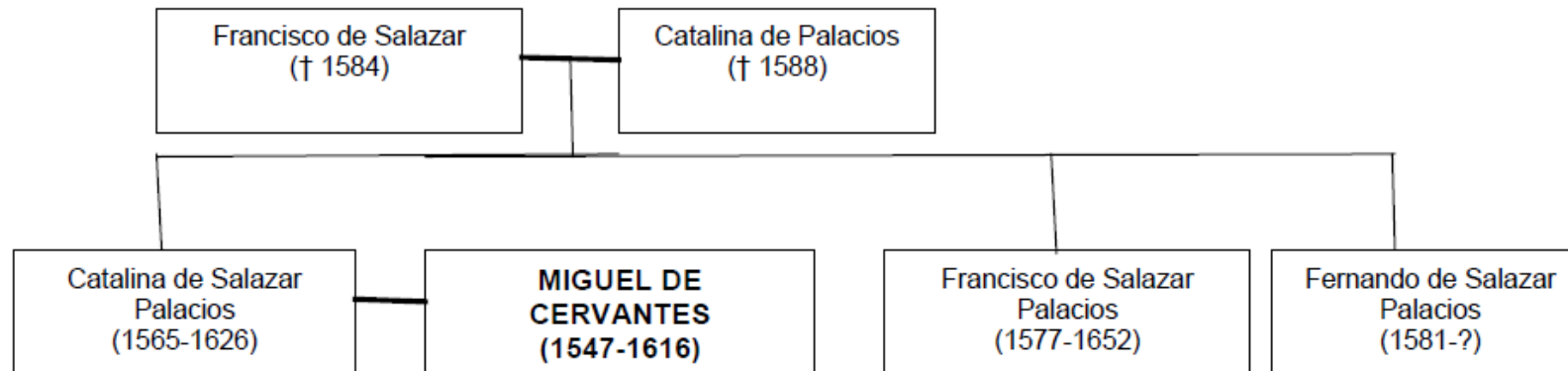


**Apéndice 3: Figura 33. Genealogía de la familia Cortinas**



1. Se desconocen el nombre y las fechas del nacimiento y la muerte del padre de Leonor de Cortinas. Leonor tomó apellido de su madre Elvira.

**Apéndice 4: Figura 34. Genealogía de la familia Salazar**



# **5.**

# **BIBLIOGRAFÍA**



1. ABADÍA DE SANTO DOMINGO DE SILOS (1993) *Regla del Gran Patriarca San Benito*. Burgos. Abadía de Santo Domingo de Silos.
2. ABELLÁN, José Luis (2005) [1976] *El Erasmismo español*. Madrid. Espasa-Calpe.
3. ABI-AYAD, Ahmed (1998) "Presentación y análisis de la bibliografía argelina sobre Miguel de Cervantes". En: *Actas del tercer congreso internacional de la asociación de cervantistas. 20-25 de octubre de 1997*. Palma de Mallorca. Universitat de les Illes Balears, p. 100-108. <http://hispanismo.cervantes.es/documentos/actasIIIcongresoMenorca.pdf>
4. AERTSEN, Jan. A. (2003) *La filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*. Pamplona. Eunsa. (Traducido del inglés al español por Mónica Aguerri y M<sup>a</sup> Idoia Zorroza, con revisión de Juan Cruz).
5. AGUIRRE BELLVER, Joaquín (2005) *El borrador de Cervantes: cómo se escribió el Quijote*. Madrid. Ediciones Rialp.
6. AHRENSDORF, Peter J. (1994) The question of historical context and the study of Plato. *Polity*, vol. 1, p. 113-135.
7. AKERKNECHT, Erwin H. (1942) Primitive medicine and culture pattern. *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 12, p. 545-574.
8. ————— (1943) Psychopathology, primitive medicine and primitive culture. *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 14, p. 30-67.
9. ————— (1946) Natural diseases and rational treatment in primitive medicine. *Bulletin of the history of medicine*, vol. 19, p. 467-497.
10. ————— (1953) Broussais or a forgotten medical revolution. *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 27, p. 230-243
11. AL-FARABI (2002) *El camino de la felicidad*. Madrid. Trotta. (Traducido del árabe al español por Rafael ramón Guerrero).
12. AL-ISSA, Ihsan (1995) The illusion of Reality of the Reality of Illusion. Hallucinations and Culture. *British Journal of Psychiatry*, vol. 166, p. 368-373.
13. ALANEN, Yrjö O. (2008) "El trabajo pionero de Paul Federn". En: *ALANEN, Yrjö O., GONZÁLEZ DE CHÁVEZ, Manuel, SILVER, Ann-Louise S., MARTINDALE, Brian. Abordajes psicoterapéuticos de las psicosis esquizofrénicas*. Madrid. Fundación para la investigación y el tratamiento de la esquizofrenia y otras psicosis, p. 59-63.
14. ALANEN, Yrjö O., GONZÁLEZ DE CHÁVEZ, Manuel, SILVER, Ann-Louise S., MARTINDALE, Brian (2008) *Abordajes psicoterapéuticos de las psicosis esquizofrénicas*. Madrid. Fundación para la investigación y el tratamiento de la esquizofrenia y otras psicosis.
15. ALONSO-FERNÁNDEZ, Francisco (2004) Don Quijote, un loco lúcido. *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, vol. 1, p. 575-594.
16. ————— (2005) *El Quijote y su laberinto vital*. Barcelona. Anthropos.
17. ALONSO, Dámaso (2003) "Prólogo". En: *RIQUER, Martín de. Para leer a Cervantes*. Barcelona. Acatilado, p. 11-19.
18. AL-RAZI (2004) *La conducta virtuosa del filósofo*. Madrid. Trotta. (Traducido del árabe al español por Emilio Tórner).
19. ALTBAUER-RUDNIK, Michal (2006) Love, madness and social order: love melancholy in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries. *Gesnerus*, vol. 63, p. 33-45.
20. ÁLVAREZ, José María (1999) *La invención de las enfermedades mentales*. Madrid. Ediciones DOR.
21. ————— (2006) *Estudios sobre la psicosis*. Vigo. AGSM: Colección La Otra Psiquiatría.
22. ÁLVAREZ, José María, y ESTEBAN, Ramón (1999) Entrevista con Rafael Huertas. *Revista de la Asociación Médica de Neuropsiquetría*, vol. 92, p. 655-668.
23. ÁLVAREZ DE MIRANDA, Ángel (1961) *Las religiones místicas*. Madrid. Revista de Occidente.
24. ANDERSEN, Susan M. y BERK, Michele S. (1998) Transference in everyday experience: implications of experimental research for relevant clinical phenomena. *Review of General psychology*, vol. 2, p. 81-120.
25. ANDERSON, Ellen M. y PONTÓN, Gonzalo (2004) "La composición del «Quijote»". En: *CERVANTES, Miguel de. Don Quijote de la Mancha*. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, p. 192-220.

26. ANDRÉS GIL, Carlos Miguel (1996) El libro de Avellaneda como purgante de la locura quijotesca. *Bulletin of the Cervantes Society of America*, vol. 16.1, p. 3-11.
27. ARISTIDES, Elio (1999) *Discursos* (5 volúmenes). Madrid. Biblioteca Clásica Gredos. (Traducido del griego al español por F. Gascó y A. Ramírez de Verger (volumen 1), L. A. Llera Fueyo (volumen 2), F. Gascó (volumen 3), J. M. Cortés (volumen 4) y Juan Manuel Cortés Copete (volumen 5)).
28. ARISTÓFANES (2004a) "Pluto". En: *ARISTÓFANES. Las Nubes - Las Ranas - Pluto*. Madrid. Cátedra, p. 203-262. (Traducido del griego al español por Francisco Rodríguez Adrados y Juan Rodríguez Somolinos).
29. ————— (2004b) "Las Nubes". En: *ARISTÓFANES. Las Nubes - Las Ranas - Pluto*. Madrid. Cátedra, p. 29-114. (Traducido del griego al español por Francisco Rodríguez Adrados y Juan Rodríguez Somolinos).
30. ARISTÓTELES (1985) "Ética Eudemia". En: *ARISTÓTELES. Ética Nicomaquea - Ética Eudemia*. Madrid. Biblioteca Clásica Gredos, p. 411-547. (Traducido del griego al español por Julio Pallí Bonet).
31. ————— (1999) *Retórica*. Madrid. Biblioteca Clásica Gredos. (Texto traducido del griego al español por Quintín Racionero).
32. ————— (2002) *Ética a Nicómaco*. Madrid. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. (Texto bilingüe traducido del griego al español por María Araujo y Julián Marías).
33. ————— (2003) "Poética". En: *ARISTÓTELES. HORACIO. Artes Poéticas*, Madrid. Visor, p. 45-147. (Texto bilingüe traducido del griego al español por Aníbal González).
34. ARMAS DE, Frederick A. (1975) *La Celestina*: an example of love melancholy. *Romantic Review*, vol. 66, p. 288-295.
35. ARMERO, Gonzalo (ed.) (2005) *Cuatrocientos años de Don Quijote por el mundo*. Madrid. Ediciones Tf.
36. ARRABAL, Fernando (1996) *Un esclavo llamado Cervantes*. Madrid. Espasa-Calpe.
37. ARRÁEZ-AYBAR, Luis-Alfonso (2006) Anatomy in the pages of Don Quixote. *Interciencia*, vol. 31, p. 690-694.
38. ARRANZ LAGO, David F. (1996) Sobre la influencia del *Examen de Ingenios* en Cervantes. Un tema revisitado. *Estudios de literatura*, vol. 21, p. 19-38.
39. ARRIZABALAGA, Jon (2003) "Locura y asistencia hospitalaria en los reinos hispánicos (1400-1700)". En: *FUENTENEbro, Filiberto, HUERTAS, Rafael, y VALIENTE, Carmen (Eds.). Historia de la psiquiatría en Europa*. Madrid. Frenia, p. 583-606.
40. ARTEMIDORO (1989) *La interpretación de los sueños*. Madrid. Editorial Gredos. (Traducido del griego al castellano por E. Ruiz García).
41. ASTIN, John A. (1998) Why patients use alternative medicine. *JAMA*, vol. 279, p. 1548-1553.
42. ASTRANA MARÍN, Luis (1948-1958) *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes Saavedra* (7 volúmenes). Madrid. Instituto Editorial Reus.
43. ATKINSON, James (1985) *Lutero y el nacimiento del protestantismo*. Madrid. Alianza Editorial. (Texto traducido del inglés al español por Ana de la Cámara).
44. ATWOOD, Margaret (2005) "El Don Quijote de Halfpter: una ópera quijotesca". En: *VARIOS AUTORES. Don Quijote alrededor del mundo*. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Instituto Cervantes, p. 17-27. (Texto traducido del inglés al español por Isabel Margelí Bailo).
45. AUERBACH, Erich (1945) "La Dulcinea encantada". En: *AUERBACH, Erich. Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 314-339. Disponible en: [http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote\\_antologia/auerbach.htm#npasn](http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_antologia/auerbach.htm#npasn) [citado según acceso del 7 de diciembre de 2012].
46. AVALLE-ARCE, Juan Bautista (1975) *La captura (Cervantes y la autobiografía)*. Centro Virtual Cervantes. Instituto Cervantes. Publicación original: «La captura (Cervantes y la autobiografía)». En: *AVALLE-ARCE, JUAN BAUTISTA (1975) [1968] Nuevos deslindes cervantinos*. Barcelona. Ariel, p. 279-333. [Citado según acceso de 23 de diciembre de 2007].
47. ————— (1987) Cervantes y el narrador infidente. *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica*. vol. 7, p. 163-172.
48. ÁVILA, Alejandro (2003) ¿Hacia dónde va la psicoterapia? Reflexiones sobre las tendencias de evolución y los retos profesionales de la psicoterapia. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 87, p. 67-84.



49. AYALA, Francisco (2005) *La invención del Quijote*. Barcelona. Punto de lectura.
50. AZORÍN (1986) *Castilla. La ruta de don Quijote*. Madrid. Edaf.
51. BAILÓN BLANCAS, José María (2006) *La psiquiatría en El Quijote*. Barcelona. Editorial Ars XXI.
52. BAKER, Edward (1997) *La biblioteca de Don Quijote*. Madrid. Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales.
53. BARBERO, Alessandro (2011) *Lepanto*. Barcelona. Pasado & Presente.
54. BARCIA, Demetrio (1996) *Historia de la psiquiatría española*. Madrid. You & Us.
55. BARLEY, Nigel (1989) *El antropólogo inocente*. Barcelona. Editorial Anagrama. (Traducido del inglés al español por M<sup>a</sup> José Rodellar).
56. BARRIOS AGUILERA, Manuel (2002) *Granada morisca, la convivencia negada. Historia y textos*. Granada. Comares.
57. BARTRA, Roger (2001) *Cultura y melancolía*. Barcelona. Anagrama.
58. ————— (2004) Doce historias de melancolía en la Nueva España. *Frenia*, vol. 4, p. 31-52.
59. BATEMAN, Anthony, y FONAGY, Peter (2008) 8-Year Follow-Up of Patients Treated for Borderline Personality Disorder. *American Journal of Psychiatry*, vol. 165:631–638.
60. BATEMAN, Anthony, y FONAGY, Peter (2009) Randomized Controlled Trial of Outpatient Mentalization-Based Treatment Versus Structured Clinical Management for Borderline Personality Disorder. *American Journal of Psychiatry*, vol. 166, p. 1355–1364.
61. BAJTIN, Mijail (1974) *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento*. Barcelona. Barral. (Traducción de Julio Forcat y César Conroy).
62. BENGTON, Hermann (2005) [1965] *Historia de Grecia*. Barcelona. RBA. (Traducido del alemán al español por Julio Calonge).
63. BERGMANN, Martin S. (1975) «Discussion». En: EKSTEIN, Rudolf. Psychoanalytic precursors in Greek antiquity. *Bulletin of the Menninger Clinic*, vol. 39, p. 263-267.
64. BERNARDI, Luciano; SLEIGHT, Peter; BANDINELLI, Gabriele; CENCETTI, Simone; FATTORINI, Lamberto; WDOWCZYC-SZULC, Johanna; y LAGI, Alfonso (2001) Effect of rosary prayer and yoga mantras on autonomic cardiovascular rhythms: comparative study. *British Medical Journal*, vol. 323, p. 1446-1449.
65. BERRIOS, German E. (1985) The psychopathology of affectivity: conceptual and historical aspects. *Psychological medicine*, vol. 15, p. 745-758.
66. ————— (1996) *The history of mental symptoms*. Cambridge. Cambridge University Press.
67. ————— (2011) *Hacia una nueva epistemología de la psiquiatría*. Buenos Aires. Polemos. (Traducido del inglés al español por Alejandra Giaccone y María Virginia Schmidt).
68. BETTELHEIM, Bruno (2004) *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Madrid. Crítica. (Texto traducido del inglés al español por Silvio Furió).
69. BIBLIA (1999) Edición española de la Biblia de Jesusalén. Bilbao. Desclée de Brouwer.
70. BICK, Edgar M. (1927) The cult of Asklepios. *Annals of Medical History*, vol. 4, p. 327-331.
71. BINSTOCK, WILLIAM A. (1973) Purgation through pity and terror. *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 54, p. 499-504.
72. BLOOM, Harold (2005) “Don Quijote después de cuatro siglos”. En: VARIOS AUTORES. *Don Quijote alrededor del mundo*. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Instituto Cervantes, p. 9-14. (Texto traducido del inglés al español por Isabel Margelí Bailo).
73. BORGES, Jorge Luis (1999) *Obra poética*, 3. Madrid. Alianza editorial.
74. BOUWSMA, William J. (2001) *El otoño del Renacimiento, 1550-1640*. Barcelona. Crítica (Traducido del inglés al español por Silvia Furió).
75. BRABBAN, Alison, TAI, Sara J., TURKINGTON, Douglas (2009) Predictors of Outcome in Brief Cognitive Behavior Therapy for Schizophrenia. *Schizophrenia Bulletin*, vol. 35 p. 859–864.
76. BREMMER, Jan N. (2002) [1983] *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Madrid. Ediciones Siruela. (Texto traducido del inglés al español por Menchu Gutiérrez).
77. BRIGHT, Timothy (2004) [1586] *Tratado de Melancolía*. Madrid. Asociación Española de Neuropsiquiatría. (Traducido del inglés al español por María José Pozo Sanjuán y Esteban J. Calvo).

78. BUCKLEY, Peter (2001) Ancient templates: the classical origins of psychoanalysis. *American Journal of Psychotherapy*, vol. 55, p. 451-459.
79. BURKE, Peter (2000) *El Renacimiento europeo*. Barcelona. Crítica. (Traducido del inglés al castellano por Magdalena Chocano Mena).
80. BURTON, Robert (2006) [1621] *Anatomía de la Melancolía*. Madrid. Alianza editorial. (Parte I traducida del inglés al español por Ana Sáez Hidalgo, con revisión técnica de Ramón Esteban Arnáiz; Parte II traducida del inglés al español por Raquel Álvarez Peláez, con revisión técnica de Ramón Esteban Arnáiz; Parte III traducida del inglés al español por Cristian Corredor, con revisión latina de Miguel Ángel González Manjarrés).
81. CAIN, David J. (2007) What every therapist should know, be and do: contributions from humanistic psychotherapies. *Journal of Contemporary Psychotherapy*, vol. 37, p. 3-10.
82. CAMACHO, Isaac (2006) Presentismo: una defensa desde la enseñanza de la ciencia. *Revista Eureka sobre Enseñanza y Divulgación de las Ciencias*, vol. 3, p. 220-228.
83. CAMPBELL, Joseph (1973) *The hero with a thousand faces*. Princeton. Princeton University Press.
84. CAMPOS, Jorge (1959) *Cervantes y El Quijote*. Madrid. Ediciones "La Ballesta".
85. CAMPS, Victoria (2007) "La ética griega". En: GÓMEZ, C. y MUGUERZA, J. *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*. Madrid. Alianza editorial, p. 55-79.
86. CANAVAGGIO, Jean (1981) La dimensión autobiográfica del Viaje del Parnaso *Bulletin of the Cervantes Society of America*, vol. 1.1-2, p. 29-41.
87. ————— (2000) "Agi Morato entre historia y ficción". En: CANAVAGGIO, Jean. *Cervantes entre vida y creación*. Alcalá de Henares. Centro de Estudios Cervantinos, p. 39-44.
88. ————— (2004a) *Cervantes*. Madrid. Espasa. Colección Austral. (Texto traducido del francés al español por Mauro Armiño).
89. ————— (2004b) "Vida y literatura: Cervantes en el "Quijote"". En: CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, p. 55-72.
90. ————— (2004c) "Resumen cronológico de la vida del Quijote". En: CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, p. 178-301.
91. ————— (2006) *Don Quijote, del libro al mito*. Madrid. Espasa. (Texto traducido del francés al español por Mauro Armiño).
92. ————— (2007) "Los puntos controvertidos de la vida de Cervantes". En: *Cervantes y el Quijote. Actas del coloquio internacional (Oviedo, 27-30/10/2004)*. Edición de E. Martínez Mata. Madrid. Arco/Libros, p. 13-30.
93. CANGUILHEM, Georges (2005) [1966] *Lo Normal y lo patológico*. Ciudad de México. Siglo XXI editores. (Traducido del francés al español por Ricardo Potschart).
94. CARO BAROJA, Julio (1976) *Los moriscos del Reino de Granada*. Madrid. Istmo.
95. CARPINTERO, Heliodoro (1992) Huarte de San Juan: Reflexiones en torno a su influencia en la psicología española. *Investigaciones Psicológicas*, vol 11, p. 9-20.
96. CARROLL, Lewis (1993) *Alice's adventures in Wonderland*. Hetfordshire. Wordsworth Classics.
97. CARROLL, Robert (2005) Finding the Words to Say It: The Healing Power of Poetry. *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine (eCAM)*, vol. 2, p. 161-172.
98. CASCARDI, Anthony J. (2000) Two kinds of knowing in Plato, Cervantes, and Aristotle, *Philosophy and Literature*, vol. 24, p. 406-423.
99. CASILLAS, Juan Miguel, y FORNIS, César (1995) Epidauro y el culto a Asclepio. *Revista de Arqueología*, vol. 173, p. 28-39.
100. CASTI, John L. (1996) *Five golden rules*. Nueva York. Wiley & Sons.
101. CASTILLA DEL PINO, Carlos (2005) *Cordura y locura en Cervantes*. Barcelona. Atalaya.
102. CASTRO, Américo (2002a) [1966] *Cervantes y los casticismos españoles*. Madrid. Trotta.
103. ————— (2002b) *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*. Madrid. Editorial Trotta.
104. CÁTEDRA, Pedro M. (2007) *El sueño caballeresco*. Madrid. Adaba editores.

105. CATTY, Jocelyn (2004) The 'vehicle of success': theoretical and empirical perspectives on the therapeutic alliance in psychotherapy and psychiatry. *Psychology and Psychotherapy*, vol 77, p. 255-272.
106. CEREZO GALÁN, Pedro (2005) Cervantes, el español "profundo y pobre". *Revista de Occidente*, vol. 288, p. 7-38.
107. CERVANTES, Miguel de (1986a) [1613] "El coloquio de los perros". En: *CERVANTES, M. Novelas Ejemplares* (volumen 2). Edición de Harry Sieber. Madrid. Cátedra. Letras Hispánicas, p. 299-359.
108. ————— (1986b) [1613] "El licenciado Vidriera". En: *CERVANTES, M. Novelas Ejemplares* (volumen 2). Edición de Harry Sieber. Madrid. Cátedra. Letras Hispánicas, p. 43-74.
109. ————— (1986c) [1613] "Las dos doncellas". En: *CERVANTES, M. Novelas Ejemplares* (volumen 2). Edición de Harry Sieber. Madrid. Cátedra. Letras Hispánicas, p. 201-237.
110. ————— (2003a) "Poesías sueltas". En: *CERVANTES, M. Obras Completas* (volumen 2). Madrid. Aguilar, p. 1057-1180.
111. ————— (2003b) [1585] "La Galatea". En: *CERVANTES, M. Obras Completas* (volumen 2). Madrid. Aguilar, p. 7-196.
112. ————— (2003c) [1617] "Los trabajos de Persiles y Sigismunda". En *CERVANTES, M. Obras Completas* (volumen 2). Madrid. Aguilar, p. 197-427.
113. ————— (2003d) [1614] "Viaje del Parnaso". En: *CERVANTES, MIGUEL DE. Obras Completas* (volumen 2). Madrid. Aguilar, p. 1007-1053.
114. ————— (2004) [1605 y 1615] *Don Quijote de la Mancha*. Edición de Instituto Cervantes, dirigida por Francisco Rico. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
115. ————— (2005a) [1613] "Rinconete y Cortadillo". En: *CERVANTES, M. Novelas Ejemplares* (volumen 1). Edición de Harry Sieber. Madrid. Cátedra. Letras Hispánicas, p. 191-240.
116. ————— (2005b) [1613] "Prólogo al lector". En: *CERVANTES, M. Novelas Ejemplares* (volumen 1). Edición de Harry Sieber. Madrid. Cátedra. Letras Hispánicas, p. 50-57.
117. ————— (2005c) [1615] "Ocho comedias y ocho entremeses nuevos nunca representados". En: *CERVANTES, M. Teatro Completo*. Estella (Navarra). Altaya - La Maison de l'écriture, p. 1-840.
118. ————— (2005d) "El trato de Argel". En: *CERVANTES, M. Teatro Completo*. Estella (Navarra). Altaya - La Maison de l'écriture, p. 843-917.
119. ————— (2005e) "La casa de los celos". En: *CERVANTES, M. Teatro Completo*. Estella (Navarra). Altaya - La Maison de l'écriture, p. 107-186.
120. ————— (2005f) [1613] "La Gitanilla". En: *CERVANTES, M. Novelas Ejemplares* (volumen 1). Edición de Harry Sieber. Madrid. Cátedra. Letras Hispánicas, p. 59-134.
121. ————— (2011) *Don Quijote de la Mancha* (4 volúmenes). Edición u notas de Martín de Riquer. Ilustraciones de Antonio Mingote. Barcelona. Lunwerg.
122. CHALK, H. H. O. (1962) Apeth and Bia in Euripides' Herakles. *Journal of Hellenic Studies*, vol. 82, p. 7-18
123. CHESSIK, Richard D. (1982) Socrates: First psychotherapist. *American Journal of Psychoanalysis*, vol. 42, p. 71-83.
124. ————— (2004) The silence of Socrates. *American Journal of Psychotherapy*, vol. 58, p. 406-419.
125. CHOZA, Jacinto, y ARECHEDERRA, Juan José (2007) *Locura y realidad. Lectura psicoantropológica del Quijote*. Sevilla. Thémata.
126. CHU, James A., FREY, Lisa M., GANZEL, Barbara, L., y MATTHEWS, Julia A. (1999) Memories of childhood abuse: dissociation, amnesia, and corroboration. *American Journal of Psychiatry*, vol. 156, p. 749-755.
127. CICERÓN (2005) *Conversaciones en Túsculo*. Madrid. Asociación Española de Neuropsiquiatría. (Traducido del latín al español por Marciano Villanueva Salas).
128. CLARKIN, John F., LEVY, Kenneth N., LENZENWEGER, Mark F., KERNBERG, Otto F. (2007) Evaluating three treatments for borderline personality disorder: a multiwave study. *American Journal of Psychiatry*, vol. 164, p. 922-928.
129. CLAY, Diskin (1980) An Epicurean interpretation of dreams. *American Journal of Philology*, vol. 101, p. 341-365.

130. CLEMENTS, Forrest E. (1932) Primitive Concepts of Disease. *American Archaeology and Ethnology*, vol. 32, p. 185-252.
131. CLOSE, Anthony (2004a) "Cervantes: pensamiento, personalidad, cultura". En: *CERVANTES, Miguel de. Don Quijote de la Mancha*. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, p. 73-94.
132. ————— (2004b) "Las interpretaciones del «Quijote»". En: *CERVANTES, Miguel de. Don Quijote de la Mancha*. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, p. 160-191.
133. COBBE, Frances Power (1904) [1894] *Life of Frances Power Cobbe, by Herself*. London. Sonnenschein.
134. COLINA, Fernando (2000) Esquizofrenia amorosa. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 20, p. 231-247.
135. ————— (2001) *El saber delirante*. Madrid. Editorial Síntesis.
136. ————— (2005) "Cicerón en la psiquiatría". En: *CICERON. Conversaciones en Túsculo*. Madrid. Asociación Española de Neuropsiquiatría, p. 7-25.
137. COMBET, Louis (1980) *Cervantès ou les incertitudes du désir. Un approche psychostructurale de l'oeuvre de Cervantès*. Lyon. Presses Universitaires.
138. CONTRERAS MAS, Antonio (2003) Libro De La Melancholía by Andrés Velázquez (1585). Part 2. Its Context and Importance. *History of Psychiatry*, vol. 14, p. 179-193.
139. CONTRERAS MAS, Antonio, LAFUENTE BALLE, Amparo, y BEER, Dominic (2003) Libro de la Melancholía by Andrés Velázquez (1585). Part 1. The Intellectual Origins of the Book. *History of Psychiatry*, vol. 14, p. 25-40.
140. CORCÉS PANDO, Valentín (2005) Freud ante Cervantes. Valencia. Promolibro.
141. ————— (2013) "La función paterna en el Quijote". En *SIMÓN LORDA, David, GÓMEZ RODRÍGUEZ, Chus, CIBEIRA VÁZQUEZ, Alcira, y VILLASANTE, Olga (Eds.). Razón, locura y sociedad. Una mirada a la historia desde el siglo XXI*. Madrid. Asociación Española de Neuropsiquiatría, p. 23-44.
142. CORNFORD, Francis MacDonald (1988) *Pricipium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid. Visor. (Texto traducido del inglés al español por Rafael Guardiola Iranzo y Francisco Giménez Gracia).
143. CORRAL MÁRQUEZ, Rosana, y TABARÉS SEISDEDOS, Rafael (2003) Aproximación psicopatológica a El Quijote. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 22, p. 27-57.
144. CONTRERAS MAS, Antonio (2003) Libro De La Melancholía by Andrés Velázquez (1585). Part 2. Its Context and Importance. *History of Psychiatry*, vol. 14, p. 179-193.
145. COVARRUBIAS, Sebastián de (1673) [1611] *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid. Edición del Melchor Sánchez. Versión facsímil de la edición de 1673. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/80250529545703831976613/index.htm>. [Citado según acceso 31 de enero de 2014].
146. CRESPO, Luis Fernando (1987) La folie à deux de Don Quijote y Sancho, *Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Madrid*, vol. 6, p. 51-67.
147. CRESPO, Luis Fernando, y FRAGUAS, Gerardo (2009) Proceso psicoanalítico de un paciente borderline. *Revista de psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Madrid*, vol. 58, p. 109-130.
148. DE CUENCA, Luis Alberto (2011) *Historia y Poesía*. Murcia. Nausicaä.
149. CULIANU, Ioan P. (2007) *Eros y magia en el Renacimiento*. Madrid. Ediciones Siruela. (Texto traducido del francés al castellano por Neus Clavera y Hélène Rufat)
150. CUMPLIDO MUÑOZ, José Ramón (2007) *La Batalla de Lepanto (7 de octubre de 1571): La gran victoria naval en el Mediterráneo*. Revista Naval. <http://www.revistanaval.com/armada/batallas/lepanto.htm>, [citado según acceso 31 de enero de 2014].
151. DANTE ALIGHIERI (2002) *Divina Comedia* (3 volúmenes). Barcelona. Círculo de Lectores. (Texto traducido del italiano al español por Ángel Crespo).
152. DARAKI, Maria (2005) *Dioniso y la diosa Tierra*. Madrid. Abada Editores. (Texto traducido del francés al español por Belén Gala Valencia y Fernando Guerrero Jiménez).
153. DARÍO, Rubén (2000) *Y una sed de ilusiones infinita*. Barcelona. Editorial Lumen.
154. DE LACEY, Phillip (1972) Galen's Platonism. *American Journal of Philology*, vol. 93, p. 27 -39.

155. DEL VALLE, Antonio; y ROMERO, Martín (2006) Cervantes: father of Don Quixote and son of a dentist. *Journal of Dental Research*, vol. 85, p. 701-704.
156. DELIBES, Miguel (2001) [1998] *El hereje*. Barcelona. Destino.
157. DEVEREUX, George (1940) Primitive psychiatry. *Bulletin of the history of medicine*, vol. 8, p. 1194-1213.
158. ——— (1970) The psychotherapy scene in Euripides' Bacchae. *Journal of Hellenic Studies*, vol. 90, p. 35-48.
159. DÍAZ-PLAJA, Guillermo (1977) *En torno a Cervantes*. Pamplona. Ediciones Universidad de Navarra.
160. DODDS, Eric Robertson (2003) [1951] *Los griegos y lo irracional*. Madrid. Alianza Editorial. (Texto traducido del inglés al español por María Araujo).
161. DOERING, Stephan, HÖRZ, Susanne, RENTROP, Michael, FISCHER-KERN, Melitta, SCHUSTER, Peter, BENECKE, Cord, BUCHHEIM, Anna, MARTIUS, Philipp, BUCHHEIM, Peter (2010) Transference-focused psychotherapy v. treatment by community psychotherapists for borderline personality disorder: randomised controlled trial. *British Journal of Psychiatry*, vol. 196, p. 389-395.
162. DOLS, Michael W. (1987) The origin of the Islamic hospitals: myth and reality. *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 61, p. 367-390.
163. DOMÍNGUEZ GARCÍA, Vicente. J. (1991) Sobre las «melancolía» en Hipócrates. *Psicothema*, vol. 3, p. 259-267.
164. DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (2004) "La España del «Quijote»". En: CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, p. 95-114.
165. DUNCAN, Barry L. (2002) The Legacy of Saul Rosenzweig: The Profundity of the Dodo Bird. *Journal of Psychotherapy Integration*, vol. 12, p. 32-57.
166. DZAJA, N. (2008) Lovesickness: The Most Common Form of Heart Disease. *The University of Western Ontario Medical Journal*, vol. 78, p. 66-69.
167. ECO, Umberto (2005) *Cómo se hace una tesis*. Barcelona. Gedisa. (Texto traducido del italiano al español por Lucía Baranda y Alberto Clavería Ibáñez).
168. EDELSTEIN, E. J., y EDELSTEIN, L. (1945) *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*. Baltimore. The Johns Hopkins Press.
169. EDELSTEIN, Ludwig (1937) Greek Medicine in its relation to religion and magic. *Bulletin of the Institute of the history of medicine*; vol. 5, p. 201-246.
170. ——— (1952) Recent trends in the interpretation of ancient science. *Journal of the History of Ideas*, vol. 13, p. 573-604.
171. EHRENWALD, Jan (1976) *The history of psychotherapy. From healing magic to encounter*. Nueva York. Jason Aronson.
172. EISENBERG, Daniel (1991) "Cervantes, Lope y Avellaneda". En: EISENBERG, D. *Estudios cervantinos*. Edición de Daniel Eisenberg. Barcelona. Sirmio, p. 119-141.
173. ——— (1996) Cervantes, autor de la Topografía e historia general de Argel publicada por Diego de Haedo. *Bulletin of the Cervantes Society of America*, vol. 16.1, p. 32-53.
174. ——— (2000) Invenciones y escándalos cívicos en el cervantismo oficial. *Desviaciones lúdicas en la crítica cervantina, Actas del Primer Congreso Internacional de Locos Amenos*. Palma de Mallorca. Ediciones Universidad Salamanca - Universitat de les Illes Balears, p. 93-105.
175. ——— (2002) *La biblioteca de Cervantes: una reconstrucción*. Versión preliminar de 2002. Disponible en la página web del autor. <http://users.ipfw.edu/JEHLE/deisenbe/cervantes/reconstruction.pdf>. Publicado originalmente en: EISENBERG, D (1987). *Studia in Honorem prof. Martín de Riquer, II*. Barcelona. Quaderns Crema, p. 271-328.
176. ——— (2004) Un médico examina a Cervantes. *Bulletin of the Cervantes Society of America*, vol 24.2, p. 172-182.
177. EKSTEIN, Hans (1994) "Introducción". En: ROHDE, Erwin. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Madrid. Fondo de cultura económica. (Texto traducido del alemán al español por Wenceslao Roces).
178. EKSTEIN, Rudolf (1975) Psychoanalytic precursors in Greek antiquity. *Bulletin of the Menninger Clinic*, vol. 39, p. 246-267.

179. ELIA, Paola (1990) "Introducción biográfica y crítica". En: *SAN JUAN DE LA CRUZ. Poesías*. Madrid. Castalia, p. 9-65.
180. EL SAFFAR, Ruth Anthony, y ARMAS WILSON, Diana de (eds.) (1993) *Quixotic Desire: Psychoanalytic Perspectives on Cervantes*. Ithaca. Cornell University Press.
181. ELLEMBERGER, Henri F. (1956) The ancestry of dynamic psychotherapy. *Bulletin of the Menninger Clinic*, vol. 20, p. 288-299.
182. EPALZA, Mikel (2001) *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Biblioteca Virtual Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/06925177599158195332268/index.htm>, [citado según acceso del 2 de diciembre de 2007].
183. EPICURO (2007) *Obras completas*. Madrid. Cátedra-Letras Universales. (Traducido del griego al español por José Vara).
184. ESCRIVÁ, Vicente (1948) *Jornadas de Miguel de Cervantes*. Madrid. Editorial Magisterio Español.
185. ESCUDERO ORTUÑO, Alberto (1950) *Concepto de la melancolía en el siglo XVII*. Huesca. Imprenta provincial.
186. ESLAVA GALÁN, Juan (1994) *Grandes batallas de la historia de España*. Madrid. Editorial Planeta.
187. ————— (2005) *El comedido hidalgo*. Barcelona. Planeta.
188. ESQUILO (2000a) "Las Euménides". En: *ESQUILO. Tragedias*. Madrid. Biblioteca Básica Gredos, p. 223-268. (Texto traducido del griego al español por Bernardo Perea Morales).
189. ————— (2000b) "Prometeo encadenado". En: *ESQUILO. Tragedias*. Madrid. Biblioteca Básica Gredos, p. 269-312. (Texto traducido del griego al español por Bernardo Perea Morales).
190. EURÍPIDES (1995) "Heracles". En: *EURÍPIDES. Tragedias* (volumen 2). Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, p. 85-136. (Texto traducido del griego al español por José Luis Calvo Martínez).
191. ————— (1998) "Bacantes". En: *EURÍPIDES. Tragedias* (volumen 3). Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, p. 343-410. (Texto traducido del griego al español por Carlos García Gual).
192. ————— (1999a) "Hécuba". En: *EURÍPIDES. Tragedias* (volumen 1). Madrid. Biblioteca Clásica Gredos, p. 437-491. (Texto traducido del griego al español por Juan Antonio López Férez).
193. EVANS, Kathlenn M. (2007) 'Interrupted by fits of weeping': Cicero's Major Depressive Disorder and the death of Tullia. *History of Psychiatry*, vol. 18, p. 81-102.
194. EVANS, Chris, CONNELL, Janice, BARKHAM, Michael, MARGISON, Frank, MCGRATH, Graeme, MELLOR-CLARK, John, AUDIN, Kerry (2002) Towards a standardised brief outcome measure: psychometric properties and utility of the CORE-OM. *British Journal of Psychiatry*, vol. 180, p. 51-60.
195. EY, Henri, BERNARD, Paul, y BRISSET, Charles (2002) [1978] *Tratado de Psiquiatría (8ª edición)*. Barcelona. Masson. (Texto traducido del francés al español por Carlos Ruíz Ogara).
196. EYSENCK, Hans (1952) The effects of psychotherapy: an evaluation. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, vol. 16, p. 319-324.
197. ————— (1964) The effects of psychotherapy reconsidered. *Acta Psychotherapeutica, Psychosomatica et Orthopaedagogica*, vol. 12, p. 38-44.
198. ————— (1965) The effects of psychotherapy. *International Journal of Psychiatry*, vol. 1, p. 99-178.
199. FABREGA, Horacio (1972) Concepts of disease. Logical features and social implications. *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 15, p. 583-616.
200. FELIPE, León (1985) *Obra poética escogida (selección al cuidado de Gerardo Diego)*. Madrid. Espasa-Calpe.
201. FERNÁNDEZ, Jaime (2008) *Bibliografía del «Quijote»*. Alcalá de Henares. Centro de Estudios Cervantinos.
202. FERNÁNDEZ DE AVELLANEDA, Alonso (2011) [1614] *El Quijote apócrifo (Segundo tomo del ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha)*. Madrid. Cátedra.
203. FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Martín (2005) *La Vida de Miguel de Cervantes Saavedra escrita e ilustrada con varias noticias y documentos inéditos pertenecientes a la historia y literatura de su tiempo*. Biblioteca Virtual Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12604733118045969643624/index.htm>, [citado según acceso 23 de diciembre de 2007].



- 204.FERNÁNDEZ GONZALO, Jorge (2010) Elementos carnavalescos en *el Quijote*. Del carnaval al libro y del libro al carnaval. *Etiópicas*, vol. 6, p. 27-47.
- 205.FERNÁNDEZ SORIANO, Javier (2005) La vergüenza en los libros y el diván. *Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Madrid*, vol. 45, p. 101-117.
- 206.FERRAND, Jacques (1996) [1623] *Melancolía Erótica*. Madrid. Asociación Española de Neuropsiquiatría. (Texto traducido del francés al español por Julián Mateo Ballorca).
- 207.FERRATER MORA, José (2005) *Diccionario de Filosofía* (4 volúmenes). Barcelona. RBA.
- 208.FILHOL, Emmanuel (1989) Hérakleíé Nosos, L'Epilepsie d'Heracles. *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 106, p. 3-20
- 209.FÖLDENYI, László F. (2008) [1984] *Melancolía*. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores. (Texto traducido del húngaro al español por Adan Kovacsics).
- 210.FONAGY, Peter (2010) Psychotherapy research: do we know what works for whom? *British Journal of Psychiatry*, vol. 197, p. 83–85.
- 211.FOUCAULT, Michel (2000) Historia de la locura en la época clásica (2 tomos). Madrid. Fondo de Cultura Económica. (Texto traducido del húngaro al castellano por Juan José Utrilla).
- 212.FOWLER, Henry W. (1954) *A Dictionary of Modern English Usage*. London. Oxford University Press.
- 213.FRAGUAS, David (2007) ¿Hubo una psicoterapia verbal en la Grecia clásica? *Frenia*, vol. 7, p. 167-193.
- 214.——— (2009) Problems with retrospective studies of the presence of schizophrenia. *History of Psychiatry*, vol. 20, p. 61-71.
- 215.FRAMPTON, Mike F. (1988) Psyche in ancient Greek thought. *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 31, p. 265-285.
- 216.FRANK, Jerome D. (1971) Therapeutic factors in psychotherapy. *American Journal of Psychotherapy*, vol. 25, p. 350–361.
- 217.FREUD, Sigmund (1981) *Obras completas* (3 volúmenes). Madrid. Biblioteca Nueva. (Texto traducido del alemán al español por Luis López-Ballesteros y de Torres).
- 218.FRISINA, Pasquale G., BOROD, Joan C., y LEPORÉ, Stephen J. (2004) A Meta-Analysis of the Effects of Written Emotional Disclosure on the Health Outcomes of Clinical Populations. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, vol. 192, p. 629-634.
- 219.FUENTENEYRO DE DIEGO, Filiberto; HUERTAS GARCÍA-ALEJO, Rafael (2003) "Historia de de la psiquiatría en Europa. Modos de hacer historia de la psiquiatría". En: FUENTENEYRO, FILIBERTO, HUERTAS, RAFAEL, y VALIENTE, CARMEN (Eds.). *Historia de la psiquiatría en Europa*. Madrid. Frenia, p. 13-24.
- 220.FUENTENEYRO, Filiberto; HUERTAS, Rafael; y VALIENTE, Carmen (Eds.) (2003) *Historia de la psiquiatría en Europa*. Madrid. Frenia.
- 221.FUENTES, Carlos (2005) El diálogo de Quijote y Sancho. *Estudios Públicos*, vol. 100, p. 39-42.
- 222.GABBARD, Glenn O. (2000) *Psiquiatría psicodinámica en la práctica clínica (3ª edición)*. Madrid. Editorial Médica Panamericana. (Traducido del inglés al castellano por Viviana Horigian)
- 223.——— (2006) When is transference work useful in dynamic psychotherapy? *American Journal of Psychiatry*, vol. 163, p. 1667-1669.
- 224.——— (2007) "Bound in a nutshell": thoughts on complexity, reductionism, and "infinite space". *The International journal of psycho-analysis*, vol. 88, p. 559-574.
- 225.GABBARD, Glenn O., HOROWITZ, Mardi J. (2009) Insight, transference interpretation, and therapeutic change in the dynamic psychotherapy of borderline personality disorder. *American Journal of Psychiatry*, vol. 165, p. 517-521.
- 226.GABBARD, Glenn O., WESTEN, Drew (2003) rethinking therapeutic action. *The International journal of psycho-analysis*, vol. 84, p. 823-41.
- 227.GALENO (2008) "On the affected parts". En: RUFUS OF EPHEBUS. *On Melancholy* (edición de Peter E. Pormann). Tübingen. Mohr Siebeck, p. 267-287. (Versión en inglés a cargo de Philip J. van der Eijk y Peter E. Pormann).
- 228.GAMBIN, Felice (2008) *Azabache. El debate sobre la melancolía en la España de los Siglos de Oro*. Madrid. Biblioteca Nueva. (Traducido del italiano al castellano por Pilar Sánchez Otín).

229. GAMECHOGOICOECHEA LLOPIS, Ane (2007) "La lectura española del *Quijote* en el siglo XVII: recepción de la obra y primeras ediciones ilustradas en España". En: *Cervantes y el Quijote. Actas del coloquio internacional (Oviedo, 27-30/10/2004)*. Edición de E. Martínez Mata. Madrid. Arco/Libros, p.275-285.
230. GARCÉS, María Antonia (2005) *Cervantes en Argel: Historia de un cautivo*. Madrid. Gredos.
231. GARCÍA, Emilio (2003) "Huarte de San Juan. Un adelantado a la teoría modular de la mente". En: *FUENTENEbro, FILIBERTO, HUERTAS, RAFAEL, y VALIENTE, CARMEN (Eds.). Historia de la psiquiatría en Europa*. Madrid. Frenia, p. 65-77.
232. GARCÍA BALLESTER, Luis (1968) Lo médico y lo filosófico-moral en las relaciones entre alma y enfermedad: el pensamiento de Galeno. *Asclepio*, vol. 20, p. 99-134.
233. ————— (1974) Diseases of the Soul (*Nosemata tes Psyches*) in Galen: the Impossibility of a Galenic Psychotherapy. *Clio Medica*, vol. 9, p. 35-43.
234. GARCÍA BRAVO, Paloma (2004) Las traducciones en la transmisión del legado médico clásico al mundo occidental. *Hieronymus complutensis*, v. 11, p. 25-42. [http://cvc.cervantes.es/lengua/hieronymus/pdf/11/11\\_025.pdf](http://cvc.cervantes.es/lengua/hieronymus/pdf/11/11_025.pdf), [citado según acceso 18 de enero de 2009].
235. GARCÍA GIBERT, Javier (1997) *Cervantes y la melancolía*. Valencia. Novatores.
236. GARCÍA GUAL, Carlos (1998) "Introducción y notas". En: *EURÍPIDES. Tragedias* (volumen 3). Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, p. 325-410.
237. ————— (2001) "Introducción y notas al *Fedón*". En: *PLATÓN. Diálogos* (volumen 3). Madrid. Biblioteca Clásica Gredos, p. 9-142.
238. GARCÍA MONTERO, Luis (2005) *La poesía, señor hidalgo... Antología de poemas cervantinos*. Madrid. Visor.
239. GARCÍA NIETO, Rebeca (2007) James Joyce: un funámbulo del litoral. *Frenia*, vol. 7, p. 61-87.
240. GARCIA RUIZ, Pedro J., y GULLIKSEN, L. (1999) Did don Quixote have Lewy body disease? *Journal of the Royal Society of Medicine*, vol. 92, p. 200-201.
241. GARCÍA-ALBEA RISTOL, Esteban; y GARCÍA-ALBEA MARTÍN, J. (2009) Los albores de la neurociencia en España. La "circulación neural" en la obra del novator ilustrado Martín Martínez (1684-1734). *Revista de Neurología*, vol. 49, p. 95-99.
242. GARCILASO DE LA VEGA (2001) *Poesías castellanas completas*. Madrid. Biblioteca clásica Castalia.
243. GARRABÉ, Jean (2003) "Juan Huarte y el pensamiento humanista en Europa". En: *FUENTENEbro, FILIBERTO, HUERTAS, RAFAEL, y VALIENTE, CARMEN (Eds.). Historia de la psiquiatría en Europa*. Madrid. Frenia, p. 51-63.
244. ————— (2011) *Disertaciones sobre psiquiatría*. Madrid. Triacastela.
245. GENDREAU-MASSALOUX, Michèle (1981) "Los locos de amor en El Quijote. Psicopatología y creación cervantina". En: Criado de Val, Manuel (dir.) *Cervantes, su obra y su tiempo: Actas del I Congreso Internacional sobre Cervantes*. Madrid. Edi-6, p. 687-692.
246. GIESEN-BLOO, Josephine, VAN DYCK, Richard, SPINHOVEN, Philip, VAN TILBURG, Willem, DIRKSEN, Carmen, VAN ASSELT, Thea, KREMERS, Ismay, NADORT, Marjon, ARNTZ, Arnoud (2006) Outpatient psychotherapy for borderline personality disorder: randomized trial of schema-focused therapy vs transference-focused psychotherapy. *Archives of General Psychiatry*, vol. 63, p. 649-658
247. GIL, Luis (2004) *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid. Triacastela.
248. GIL DE BIEDMA, Jaime (1999) *Las personas del verbo*. Barcelona. Lumen.
249. GIL FERNÁNDEZ, Luis (2004) La diagnosis onírica en Galeno. *Estudios Griegos e Indoeuropeos*, vol. 14, p. 139-153.
250. GILL, Christopher (1985) Ancient psychotherapy. *Journal of the History of Ideas*, vol. 46, p. 307-325.
251. GIVANEL MAS, Juan (1947) *Historia gráfica de Cervantes y del Quijote*. Madrid. Editorial Plus-ultra.
252. GOLDEN, Leon (1973) The purgation theory of catharsis. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 31, p. 473-479
253. GOLDSTEIN, Jan (2001) [1987] *Console and classify. The French psychiatric profession in the nineteenth century*. The University of Chicago Press. Chicago.
254. GÓMEZ, Francisco Vicente (1985) El concepto de "dialoguismo" en Bajtin: La otra forma del dialogo renacentista, *1616*, 5, p. 47-54.



255. GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos (2002a) *Freud y su obra. Génesis y constitución de la teoría psicoanalítica*. Madrid. Biblioteca Nueva.
256. ————— (2002b) «Introducción». En: GÓMEZ SÁNCHEZ, C. (Ed.) *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Madrid. Alianza.
257. GONZÁLEZ-ALLER HIERRO, José Ignacio (1998) *España en la mar. Una historia milenaria*. Barcelona. Lunwerg Editores.
258. GONZÁLEZ DE PABLO, Ángel (1994) The medicine of the soul. The origin and development of thought on the soul, diseases of the soul and their treatment, in Medieval and renaissance medicine, *History of Psychiatry*, vol. 5, p. 483-516.
259. GONZÁLEZ DURO, Enrique (1994) *Historia de la locura en España. Tomo 1 (siglos XIII al XVII)*. Madrid. Editorial Temas de Hoy.
260. GONZÁLEZ ESCUDERO, Santiago (1990) La regulación del temperamento según Aristóteles. *Psychothema*, vol. 3, p. 245-258.
261. GONZÁLEZ ZYMLA, Herbert (2007) En torno a la iconografía de la serpiente de Asclepio: símbolo sanador de cuerpos y almas. *Akros: La revista del museo*, vol. 6, p. 55-72.
262. GORINI, Rosanna (2002) Attention and care to the madness during the Islamic middle age in Syria: the example of the Bimaristan Al-Arghun. From Princely Palace to Bimaristan. *Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine*, vol. 2, p. 40-42.
263. GOYANES, José (1932) *Tipología de El Quijote*. Madrid. Imprenta de Silverio Aguirre.
264. GRACIA GUILLÉN, Diego (2005) Discretas locuras. Variaciones en torno al tema de la locura de Don Quijote. *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, vol. 1, p. 104-121.
265. *Gran Enciclopedia Universal Espasa* (18 tomos) (2004). Madrid. Espasa-Calpe.
266. GRAVES, Robert (2005) *Los mitos griegos*. Barcelona. RBA. (Texto traducido del inglés al español por Esther Gómez Parro).
267. GREEN, André (1995) *La causalidad psíquica. Entre naturaleza y cultura*. Madrid. Amorrortu editores. (Traducido del francés al español por Laura Lambert).
268. GREEN, Otis H. (1957) El ingenioso hidalgo. *Hispanic Review*, vol. 25, p. 175-193.
269. ————— (1961) Realidad, voluntad y gracia en Cervantes. *Ibérica. Revista Filológica*, vol. 5, p. 113-128.
270. GREEN, Carla A., POLEN, Michael R., JANOFF, Shannon L., CASTLETON, David K., WISDOM, Jennifer P., VUCKOVIC Nancy, PERRIN, Nancy A., PAULSON, Robert I., y OKEN Stuart L. (2008) Understanding How Clinician-Patient Relationships and Relational Continuity of Care Affect Recovery from Serious Mental Illness: STARS Study Results. *Psychiatric Rehabilitation Journal*, vol. 32, p. 9-22.
271. GREENHALGH, Trisha (1999) Writing as therapy. *British Medical Journal*, vol. 319, p. 270-271.
272. GREGORY, Justina Winston (1977) Madness in the Heracles, Orestes and Bacchae: A Study in Euripidean Drama. *Harvard Studies in Classical Philology*, 81, p. 300-302.
273. GRINBERG, León (2000) Vigencia teórica y clínica del pensamiento de Wilfred R. Bion. Bion y el psicoanálisis científico. *Intercambios. Papeles de psicoanálisis*, nº 5. Disponible en <http://intercanvis.es/pdf/05/05-02.pdf>
274. GRINBERG, León, y RODRÍGUEZ, Juan Francisco (1984) La influencia de Cervantes sobre el futuro creador del psicoanálisis. *Revista Psicoanálisis de Madrid*, vol. 2, p. 7-27.
275. GUIMÓN, José (2004) Eficacia de las terapias en salud mental. Bilbao. Desclee de Brouwer.
276. GUTHRIE, William Keith Chambers (2003) *Los filósofos griegos*. Madrid. Fondo de Cultura Económica. (Texto traducido del inglés al español por Florentino M. Torner).
277. ————— (2005) [1969] *Historia de la filosofía griega (6 volúmenes)*. Barcelona. RBA. (Traducido del inglés al español por Alberto Medina González (volúmenes 1, 5 y 6), por Joaquín Rodríguez Feo (volumen 3); y por Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González (volumen 4)).
278. GUTIÉRREZ RODILLA, Bertha M. (2005) La medicina, sus textos y sus lenguas en la España de Cervantes. *Panacea*, vol. 6, p. 299-306.
279. HALDIPUR, Chaitanya V. (1984) Madness in Ancient India: Concept of Insanity in *Charaka Samhita* (1<sup>st</sup> Century A.D.). *Comprehensive Psychiatry*, vol. 25, p. 335-344.
280. HALKA, Chester S. (1981) *Don Quijote* in the light of Huarte's *Examen de ingenios*: a reexamination, *Anales Cervantinos*, vol. 19, p. 3-13.

281. HALPERN, Sidney (1963) Free association in 423 B.C.: Socrates in 'The Clouds' of Aristophanes, *Psychoanalytic Review*, vol. 50, p. 419-436.
282. HAMILTON, Susan (2001) Making History with Frances Power Cobbe: Victorian Feminism, Domestic Violence, and the Language of Imperialism. *Victorian Studies*, 43, p. 437-460.
283. HARDCASTLE, Gary (1991) Presentism and the Indeterminacy of Translation. *Studies in History and Philosophy of Science* vol. 22, p. 321-345.
284. HARRIS, A.H., THORESEN, C.E., HUMPHREYS, K., FAUL, J. (2005) Does writing affect asthma? A randomized trial. *Psychosomatic Medicine*, vol. 67, p. 130-136.
285. HARRISON, E. L. (1960) Notes on Homeric psychology. *Phoenix*, vol. 14, p. 63-80.
286. HARRISON, Edward (1987) Whigs, prigs and historians of science. *Nature*, vol. 329, p. 213-214.
287. HARTIGAN, Karelisa (1987) Euripidean Madness: Herakles and Orestes. *Greece & Rome*, vol. 34, p. 126-135;
288. HAUSER, Arnold (2004) *Historia social de la literatura y el arte*. Barcelona. Random House Mondadori. (Texto traducido del inglés al castellano por A. Tovar y F. P. Varas-reyes).
289. HEIL, Bernard C. (1961) Meanings of Baroque. *Journal of Aesthetic and Art Criticism*, vol. 19, p. 275-288.
290. HERNÁNDEZ MOREJÓN, Antonio (1836) *Bellezas de medicina práctica descubiertas por D. Antonio Hernández Morejón en el ingenioso caballero Don Quijote de la Mancha*. Madrid. Oficina de don Tomás Jordán.
291. HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena (2004) *Tendencias historiográficas actuales. Escribir Historia hoy*. Madrid. Akal.
292. HERRADÓN AMEAL, Óscar (2005) *El secreto judío de Cervantes*. Madrid. Espejo de tinta.
293. HESÍODO (2000) "Teogonía". En: *HESÍODO. Obras y fragmentos*. Madrid. Biblioteca básica Gredos, p. 3-53. (Texto traducido del griego al español por Aurelio Pérez Jiménez).
294. HIPÓCRATES (2001) "Sobre la enfermedad sagrada". En: *Tratados Hipocráticos*. Madrid. Biblioteca clásica Gredos, p. 389-422. (Texto traducido del griego al español por Carlos García Gual).
295. HOEPFFNER, Bernard (2006) As a prelude: bringing melancholia to book. *Gesnerus*, vol. 63. p. 12-19.
296. HØGLEN, Per, BØGWALD, Kjell-Petter, AMLO, Svein, MARBLE, Alice, ULBERG, Randi, SJAASTAD, Mary Cosgrove, SØRBYE, Øystein, HEYERDAHL, Oscar, JOHANSSON, Paul (2008) Transference Interpretations in Dynamic Psychotherapy: Do They Really Yield Sustained Effects? *American Journal of Psychiatry*, vol. 165, p. 763-771
297. HÖLDERLIN, Friedrich (2004) [1797] *Hiperión o el eremita en Grecia*. Madrid. Hiperión. (Texto traducido del alemán al español por Jesús Munárriz).
298. HOMERO (2000) *Odisea*. Madrid. Biblioteca básica Gredos. (Texto traducido del griego al español por José Manuel Pabón).
299. HOMERO (2000b) *Ilíada*. Madrid. Biblioteca básica Gredos. (Texto traducido del griego al español por Emilio Crespo Güemes).
300. HORACIO (1998) *XX Odas del libro tercero*. Madrid. Hiperión. (Texto traducido del latín al español por Daniel Samoilovich y Antonio D. Tursi).
301. HORVATH, Adam O. (2000) The therapeutic relationship: from transference to alliance. *Journal of Clinical Psychology*, vol. 56, p. 163-173.
302. HORVATH, Adam O., DEL RE, A.C., FLÜCKIGER, Christoph, SYMONDS, Dianne (2011) Alliance in individual psychotherapy. *Psychotherapy*, Vol. 48, p. 9-16.
303. HORVATH, Adam O., LUBORSKY, Lester (1993) The role of the therapeutic alliance in psychotherapy, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, vol. 61, p. 561-573.
304. HORVATH, Adam O., SYMONDS, Dianne (1991) Relation between working alliance and outcome in psychotherapy: a meta-analysis. *Journal of Counseling Psychology*, vol. 38, p. 139-149.
305. HUARTE DE SAN JUAN, Juan (2005) [1575] *Examen de ingenios para las ciencias*. Madrid. Cátedra.
306. HUERTAS, Rafael (2001) Historia de la psiquiatría, ¿por qué? ¿Para qué? Tradiciones historiográficas y nuevas tendencias. *Frenia*, vol. 1, p. 9-36.
307. ————— (2004) *El siglo de la clínica*. Madrid. Frenia.

308. HUIZINGA, Johan (2006) *El otoño de la Edad Media*. Madrid. Torre de Goyanes. [Texto traducido del holandés al castellano por Luis Blanco Vila].
309. HULL, David L. (1979) In Defense of presentism. *History and Theory*, vol.8, p. 1-15.
310. HUTCHINSON, STEVEN (2005) Affective dimensions in *Don Quijote*. *Bulletin of the Cervantes Society of America*, VOL. 24.2, p. 71-91.
311. IBN HAZM DE CÓRDOBA (2001) *El collar de la paloma*. Madrid. Alianza Editorial. (Texto traducido del árabe al español por Emilio García Gómez).
312. IRIARTE, Mauricio de (1933) "El ingenioso hidalgo" y "El examen de ingenios": qué debe Cervantes al Dr. Huarte de San Juan. *Revista Internacional de los Estudios Vascos. RIEV*, núm. 24, p. 499-522.
313. ————— (1948) *El Doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios. Contribución a la historia de la psicología diferencial*. Madrid. Publicación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
314. JACKSON, Stanley W. (1992) The listening healer in the history of the psychological healing. *American Journal of psychiatry*, vol. 149, p. 1623-1632.
315. ————— (1994) Catharsis and abreaction in the history of psychological healing. *Psychiatric Clinics of North America*, vol. 17, p. 471-491.
316. JANER, Florencio (1861) *El combate naval de Lepanto*. El Museo Universal. <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01394931924806948977680/203849.pdf>, [citado según acceso de 9 de diciembre de 2007].
317. JARDINE, Nick (2000) Uses and abuses of anachronism in the history of the sciences. *History of Science*, vol. 38, p. 251-270.
318. JÁUREGUI, Inmaculada (2002) Psychology and Literature: the question of reading otherwise. *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 83, p. 1169-1180.
319. JELLIFFE, Smith Ely (1930) Some random notes on the history of psychiatry of the Middle Ages. *American Journal of Psychiatry*, vol. 87, p. 275-286.
320. JENSEN, Wilhelm (2005) [1903] *Gradiva, una fantasía pompeyana*. Barcelona. Ediciones de la Tempestad. (Texto traducido del alemán al español por Eduardo Torregrosa).
321. JOFRÉ, Manuel (2005) Don Quijote de la Mancha: dialogismo y carnavalización, diálogo socrático y sátira menipea. *Revista chilena de literatura*, vol.67, p. 113-129.
322. JOHNSON, Carroll B (1983) *Madness and Lust. A Psychoanalytical Approach to Don Quixote*. Berkeley and Los Angeles. University of California Press.
323. JONES, Peter Murray (1998) *Medieval medicine in illuminated manuscripts*. Londres. The British Library.
324. KARASU, Tokosz B. (1986) The specificity versus nonspecificity dilemma: toward identifying therapeutic change agents. *American Journal of Psychiatry*, vol. 143, p. 687-695.
325. KARENBERG, Axel, y FÖRSTL, Hans (2006) Dementia in the Greco-Roman world. *Journal of the Neurological Sciences*, vol. 244, p. 5-9.
326. KAUFMAN, M. Ralph (1966) The Greeks had some words for it. Early Greek concepts on mind and "insanity". *Psychiatric Quarterly*, vol. 40, p. 1-33.
327. KAZDIN, Alan E. (2009) Understanding how and why psychotherapy leads to change. *Psychotherapy Research*, vol. 19, p. 418-28.
328. KENDLER, Kenneth S., PARNAS, Josef (2008) *Philosophical Issues in Psychiatry: Explanation, Phenomenology, and Nosology*. Baltimore. The Johns Hopkins University Press.
329. KERNBERG, Otto F., YEOMANS, Frank, E., CLARKIN, John F., LEVY, Kenneth N. (2008) Transference focused psychotherapy: overview and update. *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 89, p. 601-620.
330. KIRK, Geoffrey Stephen (2002) [1974] *Las naturaleza de los mitos griegos*. Barcelona. Paidós. (Traducido del inglés al español por Isabel Méndez Lloret).
331. KLEINMAN, Arthur (1980) *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley. University of California Press.
332. KLIBANSKY, Raimond, PANOFSKY, Erwin, y SAXL, Fritz (2006) [1964] *Saturno y la melancolía*. Madrid. Alianza Forma. (Traducido del inglés al español por María Luisa Balseiro).
333. KNOX, Norman (1961) *The word irony and its context, 1500-1755*. Durham. Duke University Press.

334. ————— (1972) On the Classification of Ironies. *Modern Philology*, vol. 70, p. 53-62.
335. KRAEPELIN, Emil (1999) [1917] *Cien años de psiquiatría*. Madrid. Asociación Española de Neuropsiquiatría. (Traducido del alemán al español por Guillermina Sabadell Zarandona).
336. KUHN, Thomas S. (1996) *The Structure of Scientific Revolutions*. Londres. University of Chicago Press.
337. LA CROCE, Ernesto (1981) El concepto de locura en Grecia clásica. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, vol. 27, p. 285-291.
338. LAÍN ENTRALGO, Pedro (1943) *Estudios de Historia de la Medicina y de Antropología médica*. Madrid. Ediciones Escorial.
339. ————— (1958a) La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal. *Archivos médicos*; sup.10, p. 55-58; y sup.11, p. 45-47.
340. ————— (1958b) *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Madrid. Revista de Occidente.
341. ————— (1961) El silencio y la palabra del médico. *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, vol. 13, p. 25-40.
342. ————— (1970) La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal. *Medicina e historia*, vol. 64, p. 3-15.
343. ————— (1978) *Historia de la medicina*. Barcelona. Salvat.
344. ————— (1995) *Cuerpo y alma*. Madrid. Espasa Calpe.
345. ————— (1998) *La historia clínica*. Madrid. Triacastela.
346. ————— (2001) La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal. *Frenia*, vol. 1, p. 107-130.
347. ————— (2003) *El médico y el enfermo*. Madrid. Triacastela.
348. ————— (2005) *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Barcelona. Anthropos.
349. LAMAR PRIETO, Covadonga (2007) "Los viajes a Indias en el Quijote". En: *Cervantes y el Quijote. Actas del coloquio internacional (Oviedo, 27-30/10/2004)*. Edición de E. Martínez Mata. Madrid. Arco/Libros, p. 301-309.
350. LANTÉRI-LAURA, Georges (2000) Ensayo sobre los paradigmas de la psiquiatría moderna. Madrid. Triacastela. (Traducido del francés al español por Diego Gutiérrez Gómez, Jordi Terré y José Lázaro).
351. LAPLANCHE, Jean, y PONTALIS, Jean Bertrand (1996) [1967] *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona. Paidós. (Traducido del francés al español por Fernando Gimeno Cervantes).
352. LARSON, Eric B. y YAO, Xin (2005) Clinical empathy as emotional labor in the patient-physician relationship. *JAMA*, vol. 293, p. 1100-1106.
353. LASAGA, José (2005) La llave de la melancolía. El papel de Cervantes en los orígenes de la razón vital. *Revista de Occidente*, vol. 288, p. 39-60.
354. LASALA, Manuel (1905) *La locura de D. Quijote*. Castellón. Casa de Barberá y Bastida.
355. LÁZARO, José y BUJOSA, Francesc (2000) *Historiografía de la psiquiatría española*. Madrid. Triacastela.
356. LÁZARO, José, y GRACIA, Diego (2006) La relación médico-enfermo a través de la historia. *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*, vol. 29 (suplemento 3), p. 3-17.
357. LÁZARO CARRETER, Fernando (2004) "Las voces del "Quijote"". En *Cervantes, Miguel de. Don Quijote de la Mancha*. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, p. 23-40.
358. LEA, Henry Charles (2001) *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*. Alicante. Universidad de Alicante.
359. LEAR, Jonathan (1993) An interpretation of transference. *International Journal of Psycho-analysis*, vol. 74, p. 739-755.
360. ————— (2003) *Therapeutic action. An earnest plea for irony*. Londres. Karnac.
361. LECOURT, Dominique (2005) [1970] "La historia epistemológica de Canguilhem". En: *CANGUILHEM, Georges. Lo Normal y lo patológico*. Ciudad de México. Siglo XXI editores. (Traducido del francés al español por Ricardo Potschart).

362. LEDERER, David (2003) "Psychiatry in the Sixteenth Century? Spiritual psychic in Early Modern Europe". En: FUENTENEbro, FILIBERTO, HUERTAS, RAFAEL, y VALIENTE, CARMEN (Eds.). *Historia de la psiquiatría en Europa*. Madrid. Frenia, p. 79-86.
363. LEE, K.H. (1982) The Iris-Lyssa Scene in Euripides' Heracles. *Antichthon*, vol. 16, p. 44-53.
364. LEIBOVICI, Leonard (2001) Effects of remote, retroactive intercessory prayer on outcomes in patients with bloodstream infection: randomised controlled trial. *British Medical Journal*, vol. 323, p. 1450-1451.
365. LEICHSENRING, Falk (2005) Are psychodynamic and psychoanalytic therapies effective?: A review of empirical data. *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 3, p. 841-868.
366. LEICHSENRING, Falk, RABUNG, Sven (2008) Effectiveness of Long-term Psychodynamic Psychotherapy. *JAMA*, vol. 300, p. 1551-1565.
367. ————— (2011) Long-term psychodynamic psychotherapy in complex mental disorders: update of a meta-analysis. *British Journal of Psychiatry*, vol. 199, p. 15-22.
368. LEWIS, Gilbert N., y MAYER, Joseph E. (1929) The quantum laws and the uncertainty principle of Heisenberg. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 15, p. 127-139.
369. LICHTENBERG, Joseph D. (2006) Cervantes y Don Quijote. *Aperturas Psicoanalíticas*, vol. 22. Disponible en <http://www.aperturas.org/articulos.php?id=0000370&a=Cervantes-y-Don-Quijote>. (Traducido del inglés al castellano por Marta González Baz) [Citado según acceso 7 de diciembre de 2012].
370. LIDZ, Joel Warren (1995) Medicine as metaphor in Plato. *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 20, p. 527-541.
371. LINAGE CONDE, Antonio (2003) "La acedia, neurosis claustral". En: FUENTENEbro, FILIBERTO, HUERTAS, RAFAEL, y VALIENTE, CARMEN (Eds.). *Historia de la psiquiatría en Europa*. Madrid. Frenia, p. 27-44.
372. LITTLE, Miles (2005) Talking cure and curing talk. *Journal of the Royal Society of Medicine*, vol. 98, p. 210-212.
373. LLEDÓ, Emilio (1981a) "Introducción y notas a Cármides". En: PLATÓN. *Diálogos* (volumen 1). Madrid. Gredos, p. 319-366.
374. ————— (1981b) "Introducción general". En: PLATÓN. *Diálogos* (volumen 1). Madrid. Gredos, p. 7-135.
375. LLOPIS, Bartolomé (2003) La psicosis única. Madrid. Triacastela.
376. LÓPEZ-MUÑOZ, Francisco, ÁLAMO, Cecilio, y GARCÍA-GARCÍA, P. (2008) Locos y dementes en la literatura cervantina: a propósito de las fuentes médicas de Cervantes en materia neuropsiquiátrica. *Revista de Neurología*, vol. 46, p. 489-501.
377. LÓPEZ-MUÑOZ, Francisco, GARCÍA-GARCÍA, P., y ÁLAMO, Cecilio (2007) *La virtud de aquel precioso bálsamo...: aproximación a El Quijote desde la vertiente de la psicofarmacología*. *Actas Españolas de Psiquiatría*, vol. 35, p. 149-165.
378. LÓPEZ-MUÑOZ, Francisco, RUBIO, Gabriel, ÁLAMO, Cecilio, y GARCÍA-GARCÍA, P. (2006) A propósito de la locura del hidalgo Alonso Quijano en el marco de la medicina española tardorrenacentista. *Anales de Psiquiatría*, vol. 22, p. 133-145.
379. LÓPEZ PIÑERO, José María (2002) *Del hipnotismo a Freud. Orígenes históricos de la psicoterapia*. Madrid. Alianza editorial.
380. LÓPEZ PIÑERO, José María, y MORALES MESEGUER, José María (1966) Los "tratamientos psíquicos" anteriores a la aparición de la psicoterapia moderna. *Asclepio*, vol. 18-19, p. 457-481.
381. LÓPEZ POMBO, Luis (2007) *El origen lucense de Miguel de Cervantes Saavedra*. Xenealogia.org, <http://www.xenealogia.org/modules.php?name=News&file=article&sid=689>, [citado según acceso de 16 de noviembre de 2007].
382. LÓPEZ SACO, Julio (2005) El héroe griego perturbado y criminal: Heracles trágico. *Praesentia. Revista Venezolana de Estudios Clásicos* 6. <http://vereda.saber.ula.ve/sol/praesentia6/julio.htm>.
383. LÓPEZ SALVÁ, Mercedes (1976) El sueño incubatorio en el cristianismo oriental. *Cuadernos de filología clásica*, vol. 10, p. 147-188.
384. LORENZO, Pedro, MORENO, Alfonso, LEZA, Juan Carlos, LIZASOAIN, Ignacio, y MORO, María Ángeles (eds, 17ª edición) (2005) *Velázquez: "Farmacología Básica y Clínica"*. Madrid. Editorial Médica Panamericana.

385. LUBORSKY, Lester, MCLELLAN, Thomas, WOODY, George E., O'BRIEN, Charles P., AUERBACH, Arthur (1985) Therapist Success and Its Determinants. *Archives of General Psychiatry*, vol. 42, p. 602-611.
386. LUBORSKY, Lester, ROSENTHAL, Robert, DIGUER, Louis, ANDRUSYNA, Tomasz P., BERMAN, Jeffrey S., LEVITT, Jill T., SELIGMAN, David A., KRAUSE, Elizabeth D. (2002) The Dodo Bird Verdict Is Alive and Well—Mostly. *Clinical Psychology: Science and Practice*, vol. 9, p. 2–12.
387. LUBORSKY, Lester, SINGER, Barton, LUBORSKY, Lise (1975) Comparative studies of psychotherapies: Is It True That "Everyone Has Won and All Must Have Prizes"? *Archives of General Psychiatry*, vol. 32, p. 995-1008.
388. LUCÍA MEGÍAS, José Manuel (2005) Tres visiones del 'Quijote' en el siglo XXI. *Anales cervantinos*, vol. 37, p. 315-322
389. ————— (2006) *Leer el Quijote en imágenes*. Madrid. Calambur.
390. LURI MEDRANO, Gregorio (2004) *Guía para no entender a Sócrates*. Madrid. Trotta.
391. MADARIAGA, Salvador (1967) *Guía del lector del Quijote*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana.
392. MAESTRO Jesús G. (2002) Cide Hamete Benengeli y los narradores del «Quijote». *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cide-hamete-benengeli-y-los-narradores-del-quijote-0/html/ff85f632-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_4.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cide-hamete-benengeli-y-los-narradores-del-quijote-0/html/ff85f632-82b1-11df-acc7-002185ce6064_4.html) [citado según acceso 7 de diciembre de 2012].
393. MAGRIS, Claudio (2005) "Utopía y desencanto". En: VARIOS AUTORES. *Don Quijote alrededor del mundo*. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Instituto Cervantes, p. 107-110. (Texto traducido del portugués al español por Héctor Castells Albarareda).
394. MARAVALL, José Antonio (1975) *La cultura del Barroco*. Barcelona. Ariel.
395. MARIAS, Julián (1990) *Cervantes clave española*. Madrid. Alianza Editorial.
396. ————— (1998) *Historia de la filosofía*. Madrid. Alianza Editorial.
397. MARINÉ ISIDRO, Juan (2000) "Introducción y notas". En: SÉNECA. *Diálogos*. Madrid. Biblioteca Clásica Gredos.
398. MARTIN, Daniel J., GARSKE, John P., y DAVIS, M. Katherine (2000) Relation of the therapeutic alliance with outcome and other variables: a meta-analytic review. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, vol. 68, p. 438-50.
399. MARTÍN ARAGUZ, Antonio, y BUSTAMANTE MARTÍNEZ, C. (2004) *Examen de ingenios*, de Juan Huerta de San Juan, y los albores de la Neurobiología de la Inteligencia en el Renacimiento español. *Revista de Neurología*, vol. 38, p. 1176-1185.
400. MARTÍN ARAGUZ, A., BUSTAMANTE MARTÍNEZ, C., FERNÁNDER ARMAYOR, V., y MORENO MARTÍNEZ, J.M. (2002) La neurociencia en Al Ádalus y su influencia en la medicina escolástica medieval. *Revista de Neurología*, vol. 34, p. 877-892.
401. MARTÍN JIMÉNEZ, Alfonso (2004) *Cervantes versus Pasamonte («Avellaneda»): crónica de una venganza literaria*. Revista electrónica de estudios filológicos. <http://www.um.es/tonosdigital/znum8/portada/tritonos/CervantesPasamonte.htm>, [citado según acceso de 1 de noviembre de 2007].
402. MARTÍNEZ LORCA, Andrés (2006) Una indagación sobre la melancolía. *Ciudad de Dios: Revista agustiniana*, vol. 219, p. 521-539.
403. MARTÍNEZ MATA, Emilio (2007) "El cambio de interpretación del *Quijote*: de libro de caballerías burlesco a obra clásica". En: *Cervantes y el Quijote. Actas del coloquio internacional (Oviedo, 27-30/10/2004)*. Edición de E. Martínez Mata. Madrid. Arco/Libros, p. 197-213.
404. MARTÍNEZ TORRÓN, Diego (1998) La locura de don quijote. Ideología y literatura en la novela cervantina. *Anales Cervantinos*, vol. 34, p. 23-36.
405. MAYANS Y SISCAR, Gregorio (1972) [1737] *Vida de Miguel de Cervantes Saavedra*. Madrid. Espasa-Calpe.
406. MAZANA CASANOVA, Javier (1989) Sobre la inmunidad a la viruela según Rhazes. *Revista Inmunología*, vol. 8, p. 71-72.
407. McMAIN, Shelley F., LINKS, Paul S., GNAM, William H., GUIMOND, Tim, CARDISH, Robert J., KORMAN, Lorne, STREINER, David L. (2009) A randomized trial of dialectical behavior therapy versus general psychiatric management for borderline personality disorder. *American Journal of Psychiatry*, vol. 166, p. 1365–1374.



408. McNALLY, Richard J. (2005) Debunking myths about trauma and memory. *Canadian Journal of Psychiatry*, vol. 50, p. 817-822.
409. MEDINA, Antonio (2005) *Cervantes y el Islam: El Quijote a cielo abierto*. Barcelona. Ediciones Carena.
410. MEDINA GONZÁLEZ, Alberto y LÓPEZ FÉREZ, Juan Antonio (1999) "Introducción general a Eurípides". En: *Eurípides. Tragedias* (volumen 1), Madrid, Gredos, p. 7-97.
411. MEIER, Carl A. (1967) *Ancient incubation and modern psychotherapy*. Evanston. Northwestern University Press. (Texto traducido del alemán al inglés por Monica Curtis).
412. MELLEY, Christopher (1998) Some philosophies can console: an old but forgotten message. *Theoretical Medicine and Bioethics*, vol. 19, p. 35-45.
413. MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1905) Cultura literaria de Miguel de Cervantes y elaboración del "Quijote". *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, vol. 9, p. 309-339.
414. MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (2005) *Un aspecto de la elaboración del Quijote*. Centro Virtual Cervantes. [http://213.4.108.140/obref/quijote\\_antologia/pidal.htm](http://213.4.108.140/obref/quijote_antologia/pidal.htm), [citado según acceso de 4 de septiembre de 2008]. Publicación original: «Un aspecto de la elaboración del Quijote». En: MENÉNDEZ PIDAL, R. (1964) [1920] *De Cervantes y Lope de Vega*, Buenos Aires-Madrid. Espasa-Calpe, p. 9-60.
415. MENGAL, Paul (2003) Melancolía erótica e histeria. *Eidos*, núm. 1, p. 111-127. (Texto traducido del francés al español por Amalia Boyer).
416. MERINO, José María (2007) "El narrador del Quijote y la voz de la novela". En: *Cervantes y el Quijote. Actas del coloquio internacional (Oviedo, 27-30/10/2004)*. Edición de E. Martínez Mata. Madrid. Arco/Libros, p. 33-38.
417. MICALE, Mark S. y PORTER, Roy (1994) *Discovering the history of psychiatry*. Nueva York. Oxford University Press.
418. MICÓ, José María, y SILES, Jaime (2003) *Paraíso cerrado. Poesía en lengua española de los siglos XVI y XVII*. Barcelona. Círculo de Lectores / Galaxia Gutenberg.
419. MIKALSON, Jon D. (1986) Zeus the Father and Heracles the Son in Tragedy. *Transactions of the American Philological Association*, vol. 116, p. 89-98.
420. MITCHELL, Sally (2004) *Frances Power Cobbe: Victorian Feminist, Journalist, Reformer*. Charlottesville and London. The University of Virginia Press.
421. MOES, Mark (2001) Plato's conception of the relations between moral philosophy and medicine. *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 44, p. 353-367.
422. MONROY REYES, Carlos (2006) *El amor en el Quijote*. Discurso pronunciado en la Academia Colombiana de la Lengua con motivo de su posesión como miembro correspondiente de la institución. Texto disponible en: <http://asale.org/ASALE/pdf/ACoL/CarlosMonroyReyes.pdf> [citado según acceso el 7 de diciembre de 2012].
423. MONTAIGNE, Michel de (2007) *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*. Barcelona. Acantilado. (Traducido del francés al español por J. Bayod Brau).
424. MONTERO REGUERA, José (1997) *El Quijote y la crítica contemporánea*. Alcalá de Henares. Centro de Estudios Cervantinos.
425. MONTES-SANTIAGO, Julio (2005) Miguel de Cervantes: saberes médicos, enfermedades y muerte. *Anales de Medicina Interna*, vol. 22, p. 293-297.
426. MONTIEL, Luis (1994) "Verdad existencial y sana razón. Más sobre la locura de Don Quijote". En: *Historia y medicina en España. Homenaje al profesor Luis S. Granjel*. Valladolid, Junta de Castilla y León, p. 119-126.
427. ————— (2000) Una historia clínica romántica. Contribución al conocimiento de la patología de la «Naturphilosophie», *Medicina e Historia*, vol. 1, p. 1-16.
428. MORO ABADÍA, Óscar (2008) Beyond the Whig history interpretation of history: lessons on 'presentism' from Hélène Metzger. *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 39, p. 194-201.
429. ————— (2009) Thinking about 'presentism' from a historian's perspective: Herbert Butterfield and Hélène Metzger. *History of Science*, vol. 47, p. 55-77.
430. ————— (2010) Reflections on the concept of 'precursor': Juan de Vilanova and the discovery of Altamira. *History of the Human Sciences*, vol. 23, p. 1-20.
431. MORRISON, Anthony P., FRENCH, Paul, PARKER, Sophie, ROBERTS, Morwenna, STEVENS, Helen, BENTALL, Richard P., LEWIS, Shon W. (2007) Three-Year Follow-up of a Randomized Controlled Trial

- of Cognitive Therapy for the Prevention of Psychosis in People at Ultrahigh Risk. *Schizophrenia Bulletin*, vol. 33, p. 682–687.
432. MORROS MESTRES, Bienvenido (1998) La enfermedad de amor y la rabia en el primer Lope. *Anuario Lope de Vega*, vol. 4, p. 209-252
433. MOYA-SANTOYO, José; y GARCÍA VEGA, Luis (1990) Juan Huarte de San Juan: Padre de la psicología diferencial. *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 11, p. 123-144.
434. MUECKE, Douglas Colin (1980) *The compass of irony*. New York. Methuen. [Disponible en <http://books.google.es/>]
435. ——— (1982) *Irony and the ironic*. London. Methuen.
436. MÚGICA RODRÍGUEZ, Cristina (2005) Ensayos en torno a la locura de don Quijote. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
437. MUMFORD, David B. (1996) Somatic symptoms and psychological distress in the Iliad of Homer. *Journal of Psychosomatic Research*, vol. 41, p. 139-148.
438. MUNGUÍA GARCÍA, Víctor Eduardo (1995) “Biografía de Miguel de Cervantes: estado de la cuestión”. Tesis Doctoral. Madrid. Facultad de Filología, Universidad Complutense de Madrid.
439. NAVARRO BROTONS, Víctor (1999) Constructivismo e historia de la ciencia: ¿por qué resistirse al constructivismo? *Cronos*, vol. 2, p. 157-184
440. NAVARRO Y LEDESMA, Francisco (1999) *El ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Publicación original: NAVARRO Y LEDESMA, F. (1944) *El ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra*. Buenos Aires. Espasa-Calpe [citado según acceso de 23 de diciembre de 2007].
441. NIETZSCHE, Friedrich (2005a) [1871] *El nacimiento de la tragedia*. Madrid. Alianza Editorial. (Texto traducido del alemán al español por Andrés Sánchez Pascual).
442. ——— (2005b) [1876] *La genealogía de la moral*. Madrid. Alianza Editorial. (Texto traducido del alemán al español por Andrés Sánchez Pascual).
443. NORCROSS, John C. (2000) Toward the delineation of empirically based principles in psychotherapy: commentary on Beutler. *Prevention and treatment*, vol. 3, p. 1-5.
444. NOVELLA, Enric J. (2002) Psiquiatría y filosofía: Un panorama histórico y conceptual. *Frenia*, vol. 2, p. 7-31.
445. NUSSBAUM, Martha C. (1995) [1986] *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid, Visor. (Texto traducido del inglés al español por Antonio Ballesteros).
446. ——— (2003) [1994] *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona. Paidós. (Texto traducido del inglés al español por Miguel Candel).
447. OLIVER ASÍN, Jaime (1948) El Quijote de 1604. *Boletín de la Real Academia Española*, vol. 28, p. 89-126.
448. OLMEDA, Mauro (1973) [1958] *El ingenio de Cervantes y la locura de Don Quijote*. Madrid. Editorial Ayuso.
449. ORELLA, José Luis (1996) El pensamiento filosófico y médico de Huarte de San Juan. *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, vol. 6, p. 49-67. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157572>, [citado según acceso de 9 de octubre de 2009].
450. ORTÉS, Federico (2002) *El triunfo de Don Quijote. Cervantes y la Compañía de Jesús: un mensaje cifrado*. Brenes (Sevilla). Muñoz Moya.
451. OVERHOLSER, James C. (1993a) Elements of the Socratic Method: I. Systematic questioning. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, vol 30, p. 67-74.
452. ——— (1993b) Elements of the Socratic Method: II. Inductive reasoning. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, vol 30, p. 75-85.
453. ——— (1994) Elements of the Socratic Method: III. Universal definitions. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, vol 31, p. 286-293.
454. ——— (1995) Elements of the Socratic Method: IV. Disavowal of knowledge. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, vol 32, p. 283-292.
455. ——— (1996) Elements of the Socratic Method: V. Self-improvement. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, vol 33, p. 549-559.



456. ————— (2010) Psychotherapy According to the Socratic Method: Integrating Ancient Philosophy With Contemporary Cognitive Therapy. *Journal of Cognitive Psychotherapy*, volume 24, p. 354-363.
457. OVIDIO, Publio (2002) *Metamorfosis*. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12257292019032617210213/index.htm> [citado según acceso de 4 de septiembre de 2008]. (Traducido del latín al español por Ana Pérez Vega).
458. OZARIN, Lucy D. (1954) Moral treatment and the mental hospital. *American Journal of Psychiatry*, vol. 111, p. 371-378.
459. PADILLA, Mark William (1994) Heroic Paternity in Euripides' Heracles. *Arethusa*, vol. 27, p. 279-302.
460. PADRÓ, Daniel (2000) Orígenes de la psicoterapia. *Psiquis*, vol. 21, p. 221-231.
461. PAGEL, Walter (1945) The speculative basis of modern pathology. Jahn, Virchow and the philosophy of pathology. *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 18, p. 1-43.
462. PANIAGUA, Juan A. (1949) La patología general en la obra de Arnaldo de Vilanova. *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, vol. 1, p. 49-119.
463. ————— (1959a) La obra médica de Arnaldo de Vilanova: introducción y fuentes. *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, vol. 11, p. 351-401.
464. ————— (1959b) Cronología de los hechos conocidos de la vida de Arnau de Vilanova. *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, vol. 11, p. 420-432.
465. ————— (1963) La psicoterapia en las obras médicas de Arnau de Vilanova. *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, vol. 15, p. 3-15.
466. PAPAGEORGIOU, M. G. (1969) Forms of psychotherapy in use in ancient Greece and among the population of modern Greece. *Psychotherapy and Psychosomatics*, vol. 17, p. 114-118.
467. ————— (1975) Incubation as a form of psychotherapy in the care of patients in ancient and modern Greece. *Psychotherapy and Psychosomatics*, vol. 26, p. 35-38.
468. PARNAS, Josef, SASS Louis A., ZAHAVI Dan (2008) Recent developments in philosophy of psychopathology. *Current Opinion in Psychiatry*, vol. 21, p. 578-584
469. PAUL, Jacques (2003) *Historia intelectual del Occidente medieval*. Madrid. Cátedra. (Traducido del francés al español por Dolores Mascarell)
470. PAUSANIAS (1994) *Descripción de Grecia* (volumen 1). Madrid. Gredos. (Traducido del latín al español por María Cruz Herrero Ingelmo)
471. PAZ, Octavio (1999) *La casa de la presencia. Obras completas I*, Barcelona. Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
472. PEARCY, Lee T. (1983) Galen and Stoic Rhetoric. *Greek, Roman and Byzantine studies*, vol. 24, p. 259-272.
473. PELEG, Roni, TANDETER, Howard y PELEG, Aya (2001) The medical Cervantes. *Canadian Medical Association Journal*, vol. 165, p. 1623-1624.
474. PEÑA Y LILLO, Sergio (1993) *El príncipe de la locura. Hacia una psicología del Quijote*. Santiago de Chile. Editorial San Pablo.
475. PÉREZ, Nuria (2006) El Quijote: la locura 'en' y 'a propósito' del nacimiento de la novela moderna. *Quark*, vol. 37-38, p. 39-45.
476. PÉREZ ÁLVAREZ, Marino (2005) Psicología del Quijote. *Psicothema*, vol. 17, p. 303-310.
477. PÉREZ PASTOR, Cristobal (2006) *Documentos cervantinos hasta ahora inéditos*. Edición digital a partir de: *Boletín de la Real Academia de la Historia* (1897), tomo 30, p. 399-413. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [citado según acceso de 23 de diciembre de 2007].
478. PESET, José Luis (2003) "Philippe Pinel's Hippocratic revolution". En: *FUENTENEbro, Filiberto, HUERTAS, Rafael, y VALIENTE, Carmen (Eds.). Historia de la psiquiatría en Europa*. Madrid. Frenia, p. 93-106.
479. ————— (2005) "Melancólicos e inocentes: la enfermedad mental entre el Renacimiento y el Barroco". En: *SÁNCHEZ RON, JOSÉ MANUEL (dir.). La ciencia y El Quijote*. Barcelona. Crítica, p. 181-188.
480. ————— (2010) *Las melancolías de Sancho*. Madrid. Asociación Española de Neuropsiquiatría.
481. PESET LLORCA, Vicente (1955) Las maravillosas facultades de los melancólicos (un tema de Psiquiatría renacentista). *Archivo de Neurobiología*, vol. 18, p. 980-1002.

482. ————— (1960) La psiquiatría de un médico humanista (Francisco Vallés, 1524-1592). *Archivo de Neurobiología*, vol. 23, p. 55-70, p. 156-183, p. 271-288, p. 381-390.
483. ————— (1961) La psiquiatría de un médico humanista (Francisco Vallés, 1524-1592). *Archivo de Neurobiología*, vol. 24, p. 60-78.
484. ————— (1964) La curación por la palabra según Francisco Vallés (1524-1592). *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, vol. 4, p. 3-17.
485. PFISTER, Oskar (1922) Plato: a fore-runner of psychoanalysis. *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 3, p. 167-172.
486. PI Y MOLIST, Emilio (1886) *Primores del Don Quijote en el concepto médico-psicológico y consideraciones generales sobre la locura*. Barcelona. Imprenta Barcelonesa.
487. PIGEAUD, Jackie (1981) *La Maladie de L'Ame. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. París. Hachette.
488. PIKE, D. L. (1978) Hercules Furens: Some Thoughts on the Madness of Heracles in Greek Literature. *The Proceedings of the African Classical Association*, vol. 14, p. 1-6.
489. PIÑÓN, Nélida (2005) "Dulcinea". En: VARIOS AUTORES. *Don Quijote alrededor del mundo*. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Instituto Cervantes, p. 113-125. (Texto traducido del portugués al español por Héctor Castells Albarareda).
490. PIVNICKI, Dimitrije (1969) The beginnings of psychotherapy. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. 5, p. 238-247.
491. ————— (1970) Problems regarding the History of Psychiatry. *Confinia Psychiatrica*, vol. 13, p. 180-192.
492. PLATÓN (1981a) "Protágoras". En: PLATÓN. *Diálogos* (volumen 1). Madrid. Biblioteca Clásica Gredos, p. 502-589. (Texto traducido del griego al español por Carlos García Gual).
493. ————— (1981b) "Cármides". En: PLATÓN. *Diálogos* (volumen 1). Madrid. Biblioteca Clásica Gredos, p. 326-368. (Texto traducido del griego al español por Emilio Lledó).
494. ————— (1981c) "Apología de Sócrates". En: PLATÓN. *Diálogos* (volumen 1). Madrid. Biblioteca Clásica Gredos, p. 148-186. (Texto traducido del griego al español por Julio Calonge).
495. ————— (1983a) "Crátilo". En: PLATÓN. *Diálogos* (volumen 2). Madrid. Biblioteca Clásica Gredos, p. 363-461. (Texto traducido del griego al español por José Luis Calvo).
496. ————— (1983b) "Menón". En: PLATÓN. *Diálogos* (volumen 2). Madrid. Biblioteca Clásica Gredos, p. 283-337. (Texto traducido del griego al español por F. J. Olivieri).
497. ————— (1986a) "Fedón". En: PLATÓN. *Diálogos* (volumen 3). Madrid. Biblioteca Clásica Gredos, p. 24-142. (Texto traducido del griego al español por Carlos García Gual).
498. ————— (1986b) "República". En: PLATÓN. *Diálogos* (volumen 4). Madrid, Biblioteca Clásica Gredos. (Texto traducido del griego al español por Conrado Eggers Lan).
499. ————— (1988) "Teeteto". En: PLATÓN, *Diálogos* (volumen 5). Madrid. Biblioteca Clásica Gredos, p. 173-318. (Texto traducido del griego al español por Álvaro Vallejo Campos).
500. POCH, Joaquín, y ÁVILA, Alejandro (1998) *Investigación en psicoterapia. La contribución psicoanalítica*. Barcelona. Paidós.
501. POPE, H. G. Jr., HUDSON, J. I., BODKIN, J. A., y OLIVA, P. (1998) Questionable validity of 'dissociative amnesia' in trauma victims: evidence from prospective studies. *British Journal of Psychiatry*, vol. 172, p. 216-217.
502. PORMANN, Peter E. (2008) "Melancholy in the medieval world. The Christian, Jewish, and Muslim traditions". En: *RUFUS OF EPHEBUS. On Melancholy* (editado por Peter E. Pormann). Tübingen. Mohr Siebeck, p. 179-196.
503. PORTER, Roy (2003) *Breve historia de la locura*. Madrid. Turner / Fondo de Cultura Económica. (Traducido del inglés al español por Juan Carlos Rodríguez).
504. PORTER, Roy, y MICALE, Mark S. (1994) "Reflections on Psychiatry and its Histories". En: MICALE, Mark S. y PORTER, Roy (Eds.). *Discovering the history of psychiatry*. Nueva York. Oxford University Press, p. 3-36.
505. PRIEBE, Stefan, MCCABE, Rosemarie (2008) Therapeutic relationships in psychiatry: the basis of therapy or therapy in itself? *International Review of Psychiatry*. Vol. 20, p. 521-526.

506. PRIEBE, Stefan, RICHARDSON, Michelle, COONEY, Maire, ADEDEJI, Oluwatoyin, McCABE, Rosemarie (2011) Does the therapeutic relationship predict outcomes of psychiatric treatment in patients with psychosis? A systematic review. *Psychotherapy and Psychosomatics*, vol. 80, p. 70-77.
507. PRIEL, Beatriz (2006) Authority as paradox: the transformations of Don Quijote. *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 87, p. 1675-1689
508. ————— (2013) Transformation and invariance in creative translations and analytic interpretations: A Bionian reading of Borges and Cervantes. *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 94, p. 1115-1127.
509. PUERTO, Javier (2005) *La fuerza de Fierabrás. Medicina, ciencia y terapéutica en tiempos del Quijote*. Madrid. Editorial Just in Time.
510. QUINTANA TEJERA, Luis (2005) *Las máscaras en el Quijote*. México, D.F. Ediciones Eón.
511. RABEL, Robert J. (1981) Diseases of soul in Stoic psychology. *Greek, Roman and Byzantine studies*, vol. 22, p. 385-393.
512. RAÍCES, Rodio (1974) Sobre la vida y obra de Ambrosio Paré. *Revista de la Sociedad Argentina de Antropología e Historia Médicas*, vol. 1, p. 4-9. Disponible en: <http://www.geocities.com/rodioraices/APare.html>.
513. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española - Vigésima segunda edición*. Real Academia Española (RAE). <http://buscon.rae.es/drae/html/cabecera.htm> [citado según acceso 18 de febrero de 2008].
514. REDONDO, Agustín (1998) *Otra manera de leer El Quijote*. Madrid. Editorial Castalia.
515. REY HAZAS, Antonio, y SEVILLA, Florencio (1995) *Vida de Cervantes*. Madrid. Alianza.
516. RICO, Francisco (2004) "Historia del texto". En: *CERVANTES, Miguel de. Don Quijote de la Mancha*. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, p. 121-176.
517. RICOEUR, Paul (1999) *Historia y narratividad*. Barcelona. Paidós. (Traducido del francés al castellano por Gabriel Aranzueque Sahuquillo).
518. RIESE, Walther (1951) An outline of a history of ideas in psychotherapy. *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 25, p. 442-456.
519. RILEY, Edward C. (1993) Cervantes, Freud and Psychoanalytic Narrative Theory. *Modern Language Review*, vol. 88, p. 1-14
520. ————— (1994) "Cipión" Writes to "Berganza" in the Freudian Academia Española. *Bulletin of the Cervantes Society of America*, vol. 14.1, p. 3-18.
521. ————— (2004) "Cervantes: teoría literaria". En: *CERVANTES, Miguel de. Don Quijote de la Mancha*. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, p. 144-159.
522. Riquer, Martín de (2003) *Para leer a Cervantes*. Barcelona. Acantilado.
523. RISSE, Guenter B. (1969) Historicism in medical history. *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 43, p. 201-211.
524. RIVERO RODRÍGUEZ, Manuel (2005) *La España de Don Quijote. Un viaje al siglo de oro*. Madrid. Alianza Editorial.
525. RIVERS, William Halse Rivers (1924) *Medicine magic and religion*. London. Kegan Paul.
526. RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garci (1988) *Amadís de Gaula* (2 tomos). Madrid. Cátedra.
527. RODRÍGUEZ POSTIGO, Rafael (2003) "Elogio de la melancolía. La melancolía en la música barroca". En: *FUENTENEbro, Filiberto, HUERTAS, Rafael, y VALIENTE, Carmen (Eds.). Historia de la psiquiatría en Europa*. Madrid. Frenia, p. 349-383.
528. RODRÍGUEZ SOTO, Osvaldo A. (2007) *Cronología cervantina*. Centro de Estudios Cervantinos. Universidad de Alcalá de Henares. <http://cervantes.uah.es/biografia/cronologia.htm>, [citado según acceso 12 de octubre de 2007].
529. ROF CARBALLO, Juan (1960) *Entre el silencio y la palabra*. Madrid. Aguilar.
530. ————— (1964) *Medicina y actividad creadora*. Madrid. Revista de Occidente.
531. ROHDE, Erwin (1994) [1894] *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Madrid. Fondo de cultura económica. (Texto traducido del alemán al español por Wenceslao Roces).

532. ROSA CUBO, Cristina de la (2000) *Summa Medicinae (Mad. Esc. M. II. 17) Estudio y edición crítica*. Tesis doctoral. Universidad de Valladolid. <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/45702841093447217465679/008044.pdf>.
533. ROSALES, Luis (1996) *Cervantes y la libertad*. Madrid. Editorial Trotta.
534. ROSEN, George (1974) *Locura y sociedad. Sociología histórica de la enfermedad mental*. Madrid. Alianza editorial. (Texto traducido del inglés al castellano por María Teresa de la Torre Casas; traducción revisada por Luis García Ballester).
535. ROSENZWEIG, Saul (1936) Some implicit common factors in diverse methods of psychotherapy. *American Journal of Orthopsychiatry*, vol. 6, p. 412-415.
536. ROSSI, Rosa (2000) *Tras las huellas de Cervantes. Perfil inédito del autor del Quijote*. Madrid. Trotta. (Texto traducido del italiano al español por Juan Ramón Capella).
537. ROUBAUD, Sylvia (2004) "Los libros de caballerías". En: *CERVANTES, Miguel de. Don Quijote de la Mancha*. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, p. 115-143.
538. ROYO VILLANOVA, Ricardo (1920) "La locura de Don Quijote". En: *ROYO VILLANOVA, R. Obesos y neurópatas*. Barcelona. Editor Juan Molins, p. 139-184.
539. RUBIO, David (1952) *La filosofía del Quijote*. Valladolid. Editorial Server Cuesta.
540. RUCK, Carl (1976) Duality and the Madness of Herakles. *Arethusa*, vol. 9, p. 53-75.
541. RUFUS OF EPHEBUS [RUFO DE ÉFESO] (2008) *On Melancholy* (edición de Peter E. Pormann). Tübingen. Mohr Siebeck.
542. RUIZ, Francisco (2005) Don Quijote y el oficio de caballero. *Revista de occidente*, vol. 295, p. 111-129.
543. RUSSELL, Bertrand (2005) *Historia de la filosofía*. Barcelona. RBA. (Texto traducido del inglés al español por Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta).
544. RÜTTEN, Thomas (2008) "Rufus' legacy in the psychopathological literature of the (early) modern period". En: *RUFUS OF EPHEBUS. On Melancholy* (edición de Peter E. Pormann). Tübingen. Mohr Siebeck, p. 245-262.
545. ————— (2011) "Masquerades with the Dead: The Laughing Democritus in an Observation on Melancholy by Pieter van Forest". En: *HASKELL, Y. (ed). Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Modern Period*. Turnhout. Brepols Publishers, p. 229-257.
546. SADOCK, Benjamin James, y SADOCK, Virginia Alcott (2004) *Sinopsis de Psiquiatría Kaplan-Sadock (9ª ed.)*. Madrid Waverly Hispánica. (Traducido del inglés al español por Gabriela López, Adriana Morando, Javier Mas y su equipo).
547. SÁEZ HIDALGO, Ana (1995) Una visión renacentista de la melancolía: Alfonso de Santa Cruz, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 52, p. 87-93.
548. SAINT-EXUPÉRY, Antoine de (1993) *El Principito*. Madrid. Alianza/Emecé. (Texto traducido del francés al español por Bonifacio del Carril).
549. SALAZAR RINCÓN, Javier (1986) *El mundo social del "Quijote"*. Madrid. Gredos.
550. SALILLAS, Rafael (2003) [1905] *Un gran inspirador de Cervantes: el Dr. Juan Huarte y su examen de ingenios*. Pamplona. Analecta.
551. SALINAS, Pedro (2005) *Quijote y lectura. Defensas y fragmentos*. Madrid. ERL ediciones.
552. SALMÓN, Fernando (2003) "Mad people's narratives in medical scholasticism". En: *FUENTENEYRO, FILIBERTO, HUERTAS, RAFAEL, y VALIENTE, CARMEN (Eds.). Historia de la psiquiatría en Europa*. Madrid. Frenia, p. 45-50.
553. SAN ISIDORO (2004) *Etimologías*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. (Texto traducido del latín al español por José Oroz Reta).
554. SÁNCHEZ, Alberto (1997) Revisión del cautiverio cervantino en Argel. *Bulletin of the Cervantes Society of America*, vol. 17.1, p. 7-24.
555. SÁNCHEZ GRANJEL, Luis (1976) Los médicos ante el Quijote. *Medicina e historia*, vol. 53, p. 9-26.
556. ————— (2005) Lectura médica de "El Quijote". *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, vol. 122, p. 131-143; Discusión en p. 143-135.
557. SANCHEZ RON, José Manuel (dir.) (2005) *La ciencia y El Quijote*. Barcelona. Crítica.

558. SANTANA SANJURJO, Victoriano (1998) Cervantófila teldeñana. *Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid*.  
[http://www.ucm.es/info/especulo/bibl\\_esp/cervante/cervan01.html](http://www.ucm.es/info/especulo/bibl_esp/cervante/cervan01.html).
560. SCHARFETTER, Christian (1988) *Introducción a la psicopatología general*. Madrid. Morata. (Texto traducido del alemán al español por Alfredo Guera Miralles).
561. SCHILDKRAUT, Joseph J., COHN, Marjorie B., HAWKINS, Harold (2007) Then melancholy, now depression: a modern interpretation of Rembrandt's mental state in midlife. *The Journal of the Nervous and Mental Disease*, vol. 195, p. 3-9.
562. SCHNEIDER, Pierre-Bernard (1979) [1976] *Propédeútica de una psicoterapia [Propédeutique d'une psychothérapie]*. Valencia. NAU llibres. (Traducido del francés al español por P. Guillén Nacher y J.A. Lorén Camarero).
563. SCHNEIDER, John, KAPLAN, Sherrie H., GREENFIELD, Sheldon, LI, Wenjun, WILSON, Ira B. (2004) Better physician-patient relationship are associated with higher reported adherence to antiretroviral therapy in patients with HIV infection. *Journal of General Internal Medicine*, vol. 19, p. 1096-1103.
564. SCHUSTER, Peter-Klaus, y VÖLLNAGEL, Jörg (2008) "Dürer and Rufus. *Melencolia I* in the medical tradition". En: *RUFUS OF EPHEBUS. On Melancholy* (edición de Peter E. Pormann). Tübingen. Mohr Siebeck, p. 197-219.
565. SCOTT, John G., COHEN, Deborah, DiCICCO-BLOOM, Barbara, MILLER, William L., STANGE, Kurt C., y CRABTREE, Benjamin F. (2008) Understanding healing relationships in primary care. *Annals of Family Medicine*, vol. 6, p. 315-322.
566. SCOTT, John G., SCOTT, Rebecca G., MILLER, William L., STANGE, Kurt C., y CRABTREE, Benjamin F. (2009) Healing relationships and the existential philosophy of Martin Buber. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, vol. 4, p. 11.
567. SÉNECA (2000) *Diálogos*. Madrid. Biblioteca Clásica Gredos. (Texto traducido del latín al español por Juan Mariné Isidro).
568. SERÉS, Guillermo (2005) "Introducción y Notas". En: *HUARTE DE SAN JUAN, Juan. Examen de ingenios para las ciencias*. Madrid. Cátedra, p. 23-139.
569. SEVILLA ARROYO, Florencio; y REY HAZAS, Antonio (2005) "Edición, introducción y notas de Teatro Completo de Miguel de Cervantes". En *CERVANTES, M. Teatro Completo*. Estella (Navarra). Altaya - La Maison de l'écriture.
570. SHAFII, Mohammad (1972) A Precedent for Modern Psychotherapeutic Techniques: One Thousand Years Ago. *American Journal of Psychiatry*, vol. 128, p. 1581-1584.
571. SHOJA, Mohammadali M., y TUBBS, R. Shane (2007) The disorder of love in the Canon of Avicenna (A.D. 980-1037). *American Journal of Psychiatry*, vol. 164, p. 228-9.
572. SIEBER, Harry (2005a) "Introducción a las *Novelas Ejemplares*." En *CERVANTES, M. Novelas Ejemplares I*. Madrid. Cátedra, Letras hispánicas, p. 11-40.
573. ————— (2005b) "Notas a las *Novelas Ejemplares*". En *CERVANTES, M. Novelas Ejemplares I*. Madrid. Cátedra, Letras hispánicas.
574. SIGERIST, Henry (1943) *Civilization and disease*. Chicago. The University of Chicago Press.
575. SILVERA, Miro (2007) *Libroterapia*. Milán. Salani Editore.
576. SIMON, Bennett (1984) [1978] *Mind and madness in ancient Greece. The classical roots of modern psychiatry*. London. Cornell University Press.
577. SIMÓN LORDA, David, GÓMEZ RODRÍGUEZ, Chus, CIBEIRA VÁZQUEZ, Alcira, y VILLASANTE, Olga (Eds.) (2013) *Razón, locura y sociedad. Una mirada a la historia desde el siglo XXI*. Madrid. Asociación Española de Neuropsiquiatría.
578. SKINNER, Quentin (1969) Meaning and understanding in the history of ideas. *History and Theory*, vol. 8, p. 3-53.
579. SLIWA, Krzysztof (2005) *Documentos de Miguel de Cervantes Saavedra y de sus familiares*. Texas A&M University.  
[http://cervantes.tamu.edu/V2/CPI/biografia/Sliwa\\_Documentos\\_Cervantinos\\_2005.pdf](http://cervantes.tamu.edu/V2/CPI/biografia/Sliwa_Documentos_Cervantinos_2005.pdf), [citado según acceso de 11 de febrero de 2013].
580. SLUITER, Ineke (1994) Two problems in ancient medical commentaries. *The Classical Quarterly*, vol. 44, p. 270-275.

581. SMITH, Mary Lee, GLASS, Gene V. (1977) Meta-analysis of psychotherapy outcome studies. *American Psychologist*, vol. 32, p. 752-60.
582. SMYTH, J.M., STONE, A.A., HUREWITZ, A., KAELL, A. (1999). Effects of writing about stressful experiences on symptom reduction in patients with asthma or rheumatoid arthritis: a randomized trial. *JAMA*, vol. 281, p. 1304-9.
583. SÓFOCLES (2000a) "Edipo en Colono". En: SÓFOCLES. *Tragedias*. Madrid Biblioteca Básica Gredos, p. 259-336. (Texto traducido del griego al español por Assela Alamillo).
584. ————— (2000b) "Áyax". En: SÓFOCLES. *Tragedias*. Madrid Biblioteca Básica Gredos, p. 13-67. (Texto traducido del griego al español por Assela Alamillo).
585. ————— (2000c) "Edipo Rey". En: SÓFOCLES. *Tragedias*. Madrid Biblioteca Básica Gredos, p. 135-196. (Texto traducido del griego al español por Assela Alamillo).
586. SOLA, Emilio, y DE LA PEÑA, José Francisco. (1996) *Cervantes y la Berbería. Cervantes, mundo turco-berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II*. México. Fondo de Cultura Económica.
587. SOLBAKK, Jan Helge (2006a) Catharsis and moral therapy I: A Platonic account. *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 9, p. 57-67.
588. ————— (2006b) Catharsis and moral therapy II: An Aristotelian account. *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 9, p. 141-153.
589. SOLER, Miguel (2008) La lúcida locura de Don Quijote: una máscara para la crítica social. *Lemir*, vol. 12, p. 309-324.
590. SOLIS, Carlos (2011) *La Medicina Magnetica. Del ungüento armario al polvo simpático de Kenelm Digby*. Madrid. Fondo de Cultura Económica.
591. SOUTIS, Michael (2006) Ancient Greek terminology in pediatric surgery: about the word meanin. *Journal of Pediatric Surgery*, vol. 41, p. 1302-1308.
592. STANNARD, Jerry (1959) Socratic Eros and Platonic dialectic. *Phronesis*, vol. 4, p. 120-134.
593. ————— (1961) Hippocratic pharmacology. *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 35, p. 497-518.
594. STAROBINSKI, Jean (1962) *Historia del tratamiento de la melancolía desde los orígenes hasta 1900*. Basilea. Acta psychosomatica – J.R.Geigy. (Traducido del francés al español por Acta psychosomatica).
595. ————— (1976) "La espada de Ajax". En: STAROBINSKI, J. *La posesión demoníaca. Tres estudios*. Madrid. Taurus. (Texto traducido del francés al español por José Matías Díaz).
596. STEIN, Martin H. (1985) Irony in psychoanalysis. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 33, p. 35-57.
597. STILMAN, Eduardo (2006) Anatomía de la melancolía. *Revista de la Federación Argentina de Cardiología*, vol. 35, p. 134-137.
598. STOKING, George W. (1982) "On the Limits of "Presentism" and "Historicism" in the Historiography of the Behavioral Sciences". En: STOKING, George W. *Race, culture, and evolution: essays in the history of anthropology*. Chicago. University of Chicago Press, 1-12. [Disponible online con acceso gratuito en google.books].
599. STONE, Leo (1981) Some thoughts on the 'Here and Now' in psychoanalytic technique and process. *Psychoanalytic Quarterly*, vol. 50, p. 709-733.
600. STROTHER, Darci L. (1991) Diálogo de voves en el prólogo de la Segunda Parte del *Quijote*. *Bulletin of the Cervantes Society of America*, vol. 11.2, p. 59-67.
601. SUÁREZ FIGAREDO, Enrique (2009) ¿Cuándo se escribió el *Quijote* de Avellaneda? *Lemir*, vol. 13, p. 9-32.
602. SULLÀ, Enric (2001) *Teoría de la novela: antología de textos del siglo XX*. Barcelona. Crítica.
603. SULLIVAN, Erin (2008) Melancholy, medicine, and the arts. *The Lancet*, vol. 372, p. 884-885.
604. SULLIVAN, Henry W. (1998) Don Quixote de la Mancha: Analyzable or Unanalyzable? *Bulletin of the Cervantes Society of America*, vol. 18.1, p. 4-23.
605. SZAJNBERG, Nathan M. (1996) Toward a conceptual alliance about therapeutic alliance: a viyage through the Inferno. *The Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, vol. 24, p. 95-113
606. TELLENBACH, Hubertus (1976) *La melancolía*. Madrid. Morata. (Traducido del alemán al español por A. Guerra Miralles).



607. THORNTON, Harry (1969) Socrates and the history of psychology. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. 5, p. 326-339.
608. TOOHEY, Peter (2008) "Rufus of Ephesus and the tradition of the melancholy thinker". En: *RUFUS OF EPHEsus. On Melancholy* (edición de Peter E. Pormann). Tübingen. Mohr Siebeck, p. 221-243.
609. TORNERO, Emilio (2004) "Introducción". En: *AL-RAZI. La conducta virtuosa del filósofo*. Madrid. Trotta, p. 11-24.
610. TORRENTE BALLESTER, Gonzalo (2004) *El Quijote como juego y otros trabajos críticos*. Barcelona. Destino.
611. TOSH, Nick (2003) Anachronism and retrospective explanation: in defence of a present-centred history of science. *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 34, p. 647-659.
612. TOVAR, Antonio (2001) *Vida de Sócrates*. Madrid. Alianza Editorial.
613. TRAPIELLO, Andrés (2005) *...y Cervantes*. Murcia. Nausícaä.
614. ————— (2005) [1993] *Las vidas de Miguel de Cervantes*. Barcelona. Destino.
615. TROPÉ, Hélène (1994) *Locura y sociedad en la Valencia de los siglos XV al XVII. Los locos del Hospital de los Inocentes (1409-1512) y del Hospital General (1512-1699)*. Valencia. Diputación de Valencia.
616. ————— (2003) "Introducción". En: *VEGA, LOPE DE. Los locos de Valencia*. Madrid. Castalia, p. 9-69.
617. ————— (2010) Locura e inquisición en la España del siglo XVII, *Norte de Salud Mental*, vol. 8, p. 90-101
618. TUCÍDIDES (1989) *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid. Alianza Editorial. (Traducido del griego al español por Antonio Guzmán Guerra).
619. TUDELA, Benjamín de (1982) *Libro de viajes*. Barcelona. Riopiedras Ediciones.
620. TUKE, Daniel H. (1871) Illustrations of the Influence of the Mind upon the Body in Health and Disease, with Especial Reference to the Imagination. *Journal of Mental Science*, vol. 17, p. 153-180.
621. TURNER, Mark A. (2003) Psychiatry and the human sciences. *British Journal of Psychiatry*, vol. 182, p. 472-474.
622. UNAMUNO, Miguel de (2005) [1905] *Vida de Don Quijote y Sancho*. Madrid. Alianza Editorial.
623. URBINA, Eduardo (1986) "Ironía medieval, parodia renacentista y la interpretación del *Quijote*". En: *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas : 22-27 agosto 1983*, coord. por A. David Kossoff, Ruth H. Kossoff, Geoffrey Ribbans, José Amor y Vázquez, vol. 2, págs. 673-684.
624. ————— (1991) *El sin par Sancho Panza: parodia y creación*. Barcelona. Anthropos.
625. VAKILI, Nasser y GORJI, Ali (2006) Psychiatry and Psychology in Medieval Persia. *Journal of Clinical Psychiatry*, vol. 67, p. 1862-1869.
626. VALERA, Juan, y DÍAZ DE BENJUMEA, Nicolás (2006) *Sobre el sentido del Quijote*. Madrid. Visor.
627. VALLEJO, Fernando (2005) El gran diálogo del *Quijote*. Conferencia dictada el 7 de junio de 2005 en el Instituto Cervantes de Berlín. Disponible en [http://www.cervantes.de/nueva/es/biblioteca/archivodigital/pdfs/el\\_gran\\_dialogo\\_del\\_quijote.pdf](http://www.cervantes.de/nueva/es/biblioteca/archivodigital/pdfs/el_gran_dialogo_del_quijote.pdf). [citado según acceso el 7 de diciembre de 2012].
628. VALLE DEL, Antonio, y ROMERO, Martín (2006) Cervantes: father of Don Quixote and son of a dentist. *Journal of Dental Research*. vol. 85, p. 701-704.
629. ————— (2008) Don Quixote's Countenance Before and After Losing His Teeth. *Journal of Dental Research*. vol. 88, p. 101-104.
630. VAN ASSELT, Antoinette D. I., DIRKSEN, Carmen D., ARNTZ, Arnoud, GIESEN-BLOO, Josephine H., VAN DYCK, Richard, SPINHOVEN, Philip, VAN TILBURG, Willem, KREMERS, Ismay P., NADORT, Marjon, SEVERENS, Johan L. (2008) Out-patient psychotherapy for borderline personality disorder: cost-effectiveness of schema-focused therapy v. transference-focused psychotherapy. *British Journal of Psychiatry*, vol. 192, p. 450-457.
631. VAN DER EIJK, Philip J. (2008) "Rufus' *On Melancholy* and its philosophical background". En: *RUFUS OF EPHEsus. On Melancholy* (edición de Peter E. Pormann). Tübingen. Mohr Siebeck, p. 159-178.

632. VANDERMEERSCH, Patrick (1994) "“Les mythes d'origine” in the History of Psychiatry". En: MICALE, Mark S. y PORTER, Roy (Eds.). *Discovering the history of psychiatry*. Nueva York. Oxford University Press, p. 219-231.
633. VARGAS LLOSA, Mario (2005) Una novela para siglo XXI. *Letras libres (edición digital)*, disponible en: <http://www.letraslibres.com/index.php?art=10173>.
634. VARIOS AUTORES (2005a) *El ala y la cigarra. Fragmentos de la poesía arcaica griega no épica*. Madrid. Hiperión. (Textos traducidos del griego al español por Juan Manuel Rodríguez Tobal).
635. ————— (2005b) *Don Quijote, una nueva mirada*. Cuenca. Empresa Pública Don Quijote de la Mancha S.A.
636. ————— (2005c) *Don Quijote alrededor del mundo*. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Instituto Cervantes.
637. ————— (2005d) *El mundo que vivió Cervantes*. Madrid. Sociedad Estatal de Conmemoraciones culturales.
638. VEGA, Lope de (2003) *Los locos de Valencia*. Madrid. Castalia.
639. VÉGUEZ, Roberto (2001) "Un millón de avemarías". El rosario en *Don Quijote*. *Bulletin of the Cervantes Society of America*, vol. 21.2, p. 87-109.
640. VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre (2002) *Mito y tragedia en la Grecia antigua* (volúmenes 1 y 2). Madrid. Paidós Orígenes. (Texto traducido del francés al español por Mauro Armíño, volumen 1, y Ana Iriarte, volumen 2).
641. VERNET, Juan (2000) *Astrología y astronomía en el Renacimiento*. Barcelona. Acantilado.
642. VILANOVA, Antonio (1949) *Erasmus y Cervantes*. Barcelona. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
643. VINOGRADOV, Sophia, y YALOM, Irvin D. (1996) *Guía Breve de psicoterapia de grupo*. Barcelona. Paidós. (Traducido del inglés al castellano por Olga Domínguez).
644. VIVES, Juan Luis (2010) *Introducción a la sabiduría. El sabio*. Madrid. Tecnos. (Traducido del latín al castellano por Luis Frayle Delgado).
645. WALLACE, Edwin R. (1984) Relevance without presentism. An essay review of Gerald Grob "Mental Illness and American Society, 1875-1940". *Journal of the history of medicine and allied sciences*, vol. 39, p. 374-377.
646. WATZKE, Birgit, RÜDDEL, Heinz, JÜRGENSEN, Ralph, KOCH, Uwe, KRISTON, Levente, GROTHGAR, Barbara, y SCHULZ, Holger (2010) Effectiveness of systematic treatment selection for psychodynamic and cognitive-behavioural therapy: randomised controlled trial in routine mental healthcare. *British Journal of Psychiatry*, vol. 196, p. 96-105.
647. WATZLAWICK, Paul (1992) [1988] *La coleta del barón de Münchhausen*. Barcelona. Herder. (Traducido del alemán al castellano por A. de Prado Díez y Xosé M. García Álvarez).
648. WAXLER, Nancy E. (1974) Culture and mental illness. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, vol. 159, p. 379-395.
649. WILE, Ira S. (1926) The worship of Asklepios, with special reference to the Tholos and the Theater. *Annals of Medical History*, vol. 8, p. 419-434.
650. WILSON, Adrian, y ASHPLANT, T. G. (1988) Whig History and Present-Centred History. *The Historical Journal*, vol. 31, p. 1-16.
651. WITTKOWER, Rudolf y Margot (2006) *Nacidos bajo el signo de Saturno*. Madrid. Cátedra. (Traducido del inglés al castellano por Deborah Dietrick).
652. WOLBERG, Lewis R. (1977) *The Technique of Psychotherapy*. New York. Grune & Stratton.
653. WÖLFFLIN, Heinrich (1991) *Renacimiento y Barroco*. Barcelona. Paidós. (Traducido del alemán al español por Alberto Corazón).
654. WURMSER, León (2005) La razón de la sinrazón. Pensamientos de un psicoanalista sobre Don Quijote. *Aperturas*, vol. 21. Disponible en: <http://www.aperturas.org/articulos.php?id=0000357&a=La-razon-de-la-sinrazon-Pensamientos-de-un-psicoanalista-sobre-Don-Quijote>. [Citado según acceso del 7 de diciembre de 2012].
655. YALOM, Irvin D. (2000) *Psicoterapia existencial y terapia de grupo*. Barcelona. Paidós. (Traducido del inglés al español por José Bayo Margalef)



## 5. BIBLIOGRAFÍA

656. YOSHITAKE, Sumio (1994) Disgrace, Grief and Other Ills: Herakles' Rejection of Suicide. *Journal of Hellenic Studies*, vol. 114, p. 135-153.
657. YOUNG, Howard T. (2000) Game of Circles: Conversations between Don Quixote and Sancho, *Philosophy and Literature*, vol. 24, p. 377-386
658. YOUSSEF, Hanafy A. y YOUSSEF, Fatma A. (1996) Evidence for the existence of schizophrenia in medieval Islamic society. *History of Psychiatry*, vol. 7, p. 55-62.
659. ZALEWSKI, Zbigniew (1999) Importance of philosophy of science to the history of medical thinking. *Croatian Medical Journal*, vol. 40, p. 8-13.
660. ZAMBRANO, María (1993) *El hombre y lo divino*. Madrid. Fondo de Cultura Económica.
661. ZARAGOZA RUBIRA, Juan Ramón (1965) La medicina en la España antigua. *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, vol. 4, p. 131-189.
662. ZILBOORG, Gregory (1967) *A History of Medical Psychology*. Nueva York. Norton & Company.
663. ZWEIG, Stefan (2006) *La curación por el espíritu (Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud)*. Barcelona. Acantilado. (Traducido del alemán al español por J. Fontcuberta).